

ابن عطاء الله السكندري وتصوفه

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الفتاوى الحديثة
١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

حقوق الطبع وسائر الحقوق للمؤلف

الطبعة الأولى

القاهرة

١٩٥٨

طابع دار الكتاب العربي
مكتبة مصر للطباعة والحروف

الإهداء

إلى روح والدي المرحوم
السيد محمد القنيمي التفتازاني
شيخ السادة القنيمية الصوفية

١٠٨٠ غ . ت

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

« ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث
في الوقت غير ما أظهره الله فيه . » « حكمة عظائية »

أحمدك اللهم حمداً كثيراً ، وأصلي وأسلم على نبيك الكريم وبعد :
يسرني أن أقدم اليوم كتابي عن « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه »
إلى قراء العربية والمهتمين بالفكر الإسلامي .

ولقد دفعني إلى نشر هذا البحث حب المساهمة من جانبي في تعريف المهتمين
بالفكر الإسلامي بناحية طريفة جذابة منه وأعني بها التصوف الإسلامي ،
وذلك على نحو يربط ماضينا بحاضرنا ، ويبرز ما في تراثنا الإسلامي من جوانب
روحية سامية لم يعن بها الباحثون العناية اللائقة بها ، ولم يدرك الناس ما لها
من أهمية وخطر في تاريخ الحضارة الإنسانية ، وما قد يكون لها من فائدة
في توجيه حياتنا وسلوكنا نحو مثل أخلاقية عليا . وقد توخيت في كتابته
أسلوباً يلائم ذوق المفكر في القرن العشرين .

ولا يخفى أننا نعيش في عصر مادي مسرف في المادية ، ولم يعد الناس
فيه — اللهم إلا قلة واعية — يلقون بالا إلى القيم الروحية ، وأصبح الغالب
على حياة الناس فيه عدم الاستقرار النفسي الذي ينبعث من نظرهم إلى كل شيء
في ضوء المادة ، وقياسهم كل شيء بمقياس الحس .

ويقيناً أن الناس لو انصرفوا قليلاً عما شغلهم به الدنيا إلى تدبر ما في

(د)

الإسلام من المثل الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالماً آخر له روعته وجلاله ، وله قيمة ومعايره ، لغيروا من حكمهم على الأشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم في تفاؤل وابتسام ، ولاندفعوا إلى العمل المثمر في همه وثبات .

والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة ، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه ، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا الاعتبار يعد فلسفة إيجابية ، تضي على حياة الإنسان معنى سامياً .

وفي صفحات هذا الكتاب بيان لنوع من التصوف الكامل الذي يجمع بين حياة التعبد وحياة المجتمع ، ويرتبط كل الارتباط بشريعة الإسلام ، ويوجه القلوب والعقول معاً إلى حياة أفضل واستقرار أكمل .

وإني لأرجو مخلصاً أن يكون فيه فائدة للناس جميعاً ، سواء من كان منهم متخصصاً أو غير متخصص ، وأن يكون بداية لسلسلة من البحوث الأخرى في هذا الميدان ، والتي يقصد بها فائدة العلم والناس معاً .

وقد كان موضوع هذا الكتاب بحثاً قدمته لكلية الآداب بجامعة القاهرة في سبتمبر عام ١٩٥٥ ، وحصلت به على درجة الماجستير في الفلسفة بامتياز . ويجب على أن أنوه هنا بفضل أستاذي الجليل الدكتور محمد مصطفى حلمي أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة والمشرف على هذا البحث ، فقد جنبني سيادته الكثير من الأخطاء العلمية ، وأرشدني إلى المنهج العلمي في البحث ، وأمدني بوافر من التوجيهات المفيدة ، بحيث يجب القول بأن هذا البحث لا يعدو كونه ثمرة من ثمرات توجيهاته . وإني غير قادر على أن أوفيه حقه من الشكر ، وأسأل الله تعالى أن يحزيه عن خير الجزاء .

ولا يفوتني كذلك أن أتوجه بالشكر إلى أستاذي الدكتور محمد عبد الهادي

(٥)

أبي ريدة ، وإلى الدكتور توفيق الطويل على ما نفصلا به على في مناقشتها لهذا البحث من إبداء الكثير من الملاحظات العلمية القيمة التي انتفعت بها قبل نشرى له .

وأتوجه بالشكر كذلك إلى الأستاذين على القاضى وزكريا توفيق صاحبي مكتبة القاهرة الحديثة لمعاونتهما الصادقة في نشر هذا الكتاب وإخراجه من صورته الخطية إلى صورته هذه . وأشكر كذلك أصحاب دار الكتاب العربى على ما بذلوه من جهد كبير في طبعه .

والله أسأل أن يوفقنا جميعا إلى السداد ، وإليه يرجع الأمر كله ٤

أبو الوفا التفتازانى

فهرس الموضوعات

صفحة	البرهراء
١	التصديق
ج - ٨	فهرس الموضوعات
و - ط	
١	المقدمة
٥	القسم الأول : سيرة ابن عطاء الله السكندرى
٧	الفصل الأول : ابن عطاء الله السكندرى وعصره
٩	(١) تمهيد
٩	(٢) اسمه ولقبه ونسبه وأسرته
١٤	(٣) مولده ونشأته بالإسكندرية وطلبه العلم
٢١	(٤) اشتغاله بالتدريس فى القاهرة
٢٥	(٥) خصائص عصره الدينية ودوره فى مدرسة الإسكندرية المالكية
٢٧	(٦) عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية
٢٩	(٧) وفاته وقبره ومسجده
٣٢	(٨) مكانته
٣٤	الفصل الثانى : حياة ابن عطاء الله التصوفية
٣٥	(١) تمهيد
٣٥	(٢) كيف بدأت حياته التصوفية
٤٠	(٣) حياته سالكا
٤٥	(٤) حياته صوفياً كاملاً
٤٦	(أ) دوره فى الطريقة الشاذلية
٥٠	(ب) دوره فى التصوف المصرى
٥٥	(ج) الخصومة بينه وبين ابن تيمية
٥٧	(د) ما يروى عنه من كرامات

(ح)

صفحة									
١٧٦	(٤) الطلب والعطاء والتمتع
١٨٠	(٥) ميزان الأعمال
١٨٢	(٦) العبادة الخالصة
١٨٤	(٧) الإقبال والخذر من الاستدراج فيه
١٨٧	(٨) تعقيب
١٩١	الفصل الخامس : النفس بين المقامات والأحوال
١٩٣	(١) ما هي المقامات والأحوال
١٩٥	(٢) المقامات :
١٩٥	(١) مقام التوبة
١٩٧	(٢) مقام الزهد
٢٠٠	(٣) مقام الصبر
٢٠٢	(٤) مقام الشكر
٢٠٥	(٥) مقام الخوف والرجاء
٢٠٧	(٦) مقام الرضا والتوكل
٢٠٩	(٧) مقام المحبة
٢١١	(٨) المقامات وإسقاط التدبير
	(٣) الأحوال :
٢١٢	(١) واردات الأحوال
٢١٤	(٢) الأنس
٢١٥	(٣) القبض والبسط
٢١٨	(٤) الفناء والبقاء
٢٢٠	(٥) أقسام السالكين بالقياس إلى الأحوال
٢٢١	(٦) الأحوال وإسقاط التدبير
٢٢٣	الفصل السادس : المعرفة
٢٢٥	(١) الوصول
٢٢٦	(٢) حشد المعرفة وموضوعها
٢٢٧	(٣) فطرية المعرفة في النفس
٢٢٩	(٤) أداتا المعرفة : العقل والقلب
٢٣١	(٥) منهج المعرفة : الاستدلال والشهود
٢٣٤	(٦) السالكون والمجدوبون
٢٣٩	(٧) المعرفة وإسقاط التدبير

(ط)

صفحة

٢٤١	الفصل السابع : شهود الأحدية في الوجود
٢٤٣	(١) متى يشهد الصوفي الأحدية في الوجود
٢٤٤	(٢) كيف وجدت الموجودات
٢٤٥	(٣) مراتب الموجودات
٢٤٧	(٤) الصلة بين الله والإنسان
٢٥٠	(٥) الصلة بين الله والكائنات
٢٥٥	(٦) الأحدية
٢٥٦	(٧) أقسام العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية
٢٥٩	(٨) شهود الأحدية وإسقاط التدبير
٢٦٠	(٩) مناقشة بعض تأويلات المذهب العائلي
٢٧٣	ثبت المصادر والمراجع
٢٨٦	فهارس الأعلام والفرق والطوائف
٢٩٧	نصوبيات واستدراكات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه . وبعد :
موضوع هذا البحث ابن عطاء الله السكندري وتصوفه النظري والعملي ، وهو موضوع لم يظفر من قبل — على أهميته — بما هو جدير به من عناية الباحثين واهتمامهم . وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها في التصوف المصري خاصة ، وفي التصوف الإسلامي عامة ، ويمد صاحبها بحق ممثلا للتصوف المصري في النصف الأخير من القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين ، فضلا عن أنه أول واضع لمذهب إسقاط التدبير في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي ، وأديب بارع ذو طريقة في البلاغة ومكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصوفي العربي ، وإمام من أئمة المدرسة الشاذلية الصوفية .

ولست أهمية ابن عطاء الله قاصرة على التصوف المصري والإسلامي فحسب، وإنما هي تتجاوز ذلك إلى التصوف المسيحي ، فيرجع أحد كبار المستشرقين الأسبان ، وهو آسين بلاثيوس ، في بحث له ، أن الصوفي الأسباني المعروف القديس جان دي لا كروا متأثر في آرائه الصوفية بآراء المدرسة الشاذلية ممثلة في حكم ابن عطاء الله السكندري وشرح ابن عباد النفزي الرندي عليها . وقد رحح بلاثيوس وجود هذا التأثير والتأثير لما رآه من أوجه الشبه القوية بين آراء القديس جان دي لا كروا وبين آراء المدرسة الشاذلية في كثير من المسائل الصوفية ، ولما كان من وجود ابن عباد الرندي — الذي ولد وعاش في أسبانيا — على مقربة من المدرسة الكارمليكانية التي يمثلها القديس جان دي لا كروا .

فإذا كان ما يرجحه بلاثيوس بهذا الصدد صحيحا ، فإن آراء شيخنا السكندري الصوفية تكون قد وجدت طريقها من مصر إلى أسبانيا ، وعملت عملها في مذاهب صوفيتها المسيحيين .

يضاف إلى ما تقدم أن آراء ابن عطاء الله في التصوف قد تهيأ لها من الذبوع والانتشار ما لم يتهيأ لغيرها ، فقد ظفرت الحكم العطائية ، وهي أهم مصنفات ابن عطاء الله وأبرزها دلالة على مذهبه الصوفي ، بمدد غير عادي من الشروح ، وذلك منذ القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر ، في أقطار عدة كأسبانيا والمغرب العربي والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو ، كما شرحت أحيانا بلغات أجنبية كالتركية والمالوية .

ولقد كان أمامي ، حين أقدمت على كتابة هذا البحث ، هدفان : الأول هو الكشف عن تاريخ حياة ابن عطاء الله السكندري وعن منزلته ومشاركته في الحركة الصوفية في عصره ، وعما يمكن أن يكون بين حياته التصوفية ومذهبه من ارتباط ، والثاني الإبانة عن مذهبه الصوفي بإبرازه في صورة متكاملة الأجزاء ، ومتصفة بالموضوعية ، ويثمين من خلالها أهمية المذهب وأوجه الطرافة والابتكار فيه .

لهذا فإن البحث قد اشتمل على قسمين رئيسيين :

فأما القسم الأول منه ، فقد عرضنا في فصله الأول لأطوار حياة ابن عطاء الله السكندري في شئ من التفصيل ، مبينين مولده ونشأته بمدينة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وطلبه العلم على خيرة أساتذتها في عصره ، ومتحدثين عن طور اشتغاله بالتدريس في القاهرة وإقامته بها ثم وفاته فيها ، ومتناولين دراسة تاريخ حياته في ضوء عصره من نواحيه الدينية والسياسية والاجتماعية ، إلى غير ذلك مما يتعلق بهذه الموضوعات .

ويتناول الفصل الثاني من هذا القسم حياة ابن عطاء الله التصوفية الخاصة ، فنحن نذكر فيه كيف بدأت حياته هذه ، وكيف تدرج في مدارج سلوكه الصوفي على يدي شيخه أبي العباس الرسي ، وكيف أصبح صوفيا كلملا داعيا إلى الله على طريقة الشاذلي ، ثم حاولنا في هذا الفصل أيضاً أن نبين معالم التصوف المصري وخصائصه ، ودور ابن عطاء الله فيه ، وأن نبين الخصومة التي كانت بين ابن عطاء الله ومعاصره تقي الدين بن تيمية ، وأن نقرر ما رواه المترجمون لابن عطاء الله من كرامات ، للإبانة عن منزلته كصوفي واصل ، في ضوء علم النفس الحديث .

ثم ينتهي القسم الأول بفصل عن المصنفات المطاوعة وشروحها ، وهو يشتمل على تصنيف شامل لهذه المصنفات يوضح خصائص كل واحد منها سواء أكانت هذه الخصائص تصوفية أم أدبية أم فلسفية .

أما القسم الثاني من البحث ، فقد تناولنا فيه التصوف المطاوعة من ناحيته النظرية والعملية ، وفصول هذا القسم سبعة مرتبط بعضها ببعض الآخر بنوعين من الارتباط : الأول ارتباط في الموضوع بحيث أن كل واحد من موضوعات هذا القسم مرتبط بما قبله ومرتبه عليه ، وهذا الارتباط يعطى صورة لكيفية تدرج السالك في الطريق الصوفي وطبيعة أدواقه التي يمر بها عما يصادفه ، مبتدئاً بإسقاط التدبير ، فمجاهدة نفسه بالرياضة الأخلاقية والمزلة والخلوة والذكر ، ويلزمها آداب السلوك على اختلافها ، والترقى في مقامات السلوك وأحواله المختلفة ، ومنتهياً بالتحقق بالمعرفة اليقينية بالله ، وشهود الأحدية في الوجود ذوقاً وعياناً لاستدلالات وبرهانا . ولم يكن ثمة عمل في هذا الارتباط من حيث أن نصوص ابن عطاء الله هي التي تهدي إليه . والثاني ارتباط في المذهب ، إذ المذهب المطاوعة الصوفي ، كما هو في حقيقة ، وكما عرضناه في هذا القسم ، مذهب مرتبط بالأجزاء ، وقائم على أساس واحد هو إسقاط الإرادة والتدبير مع الله والإيمان التام بالقدر ، ولا يفهم أحد أجزائه مستقلاً عن الآخر ، كما يسير صاحبه في بسط مسأله على نهج خاص ومنطق معين يلتزمه منذ البداية إلى النهاية .

وقد عطينا في هذا القسم الثاني من البحث بدراسة التصوف العملي عند ابن عطاء الله إلى جانب عنايتنا بدراسة تصوفه النظري ، فتناولنا الرياضيات العملية عند ابن عطاء الله كرياضة النفس من الناحية الأخلاقية والمزلة والخلوة وما تستتبعه من جوع وسهر وصمت ، والذكر على اختلاف صورته ، وما ذلك إلا لإيماننا بأن الرياضات العملية هي — في حقيقة الأمر — الإطار الذي تتم بداخله التفاعلات الوجدانية التي يمر بها الصوفي فيما بعد تعبيراً في شكل نظريات ذوقية . وكثيراً ما كنا نسأل أنفسنا عند معالجة أي نظرية من نظريات ابن عطاء الله هذا السؤال : ما هي الظروف النفسية التي تحيط بابن عطاء الله حين يمر عن أدواقه بهذا التعبير ؟

وقد درستنا مظاهر التصوف عند ابن عطاء الله ، نظرياً كان أو عملياً ، دراسة مقارنة

كلما دعا الأمر إلى ذلك ، ققارنا بين مذهب ابن عطاء الله ومذاهب بعض صوفية المسيحيين ، لتبين أوجه الشبه أو الخلاف بين مذهبهم ومذاهبهم ، واصطلاحاتهم واصطلاحاتهم .

وبالإضافة إلى ذلك لم تقفل دراسة بعض جوانب المذهب العطاوي في ضوء علم النفس والمذاهب الفلسفية الحديثة .

وقد عرضنا في آخر البحث بعض تأويلات المذهب العطاوي في تفسير الوجود على أنه مذهب في وحدة الوجود شبيه بمذهب ابن عربي ، أو على أنه مذهب في الحلول ، وقد أثبتنا خطأ هذه التأويلات وبيننا أن المذهب العطاوي مذهب في شهود الأخدية في الوجود قائم على دعائم الذوق الصوفي لا البرهان العقلي .

وقد راعينا أن ندعم البحث بإيراد النصوص التي اعتمدنا عليها في استخلاص نتائجنا ، وهذا يفسر لم اشتمل على كثير منها ، أو من الإشارة إليها في هوامشه ، وهذا محقق لفائدتين : الأولى أن إيراد النصوص يضفي على البحث صفة الموضوعية التي تتمثل في أن يعبر ابن عطاء الله عن آرائه بأسلوبه وبطريقته الخاصة ، والثانية أنه يمين الباحث المستريد على الرجوع إلى المصادر الأصلية .

وإذا كان البحث في مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالملاحظة الحسية ، فإن البحث في مجال التصوف — إذا أردنا له أن يكون علميا — ينبغي أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ، وإيراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر ، تدليلا على النتائج المستخلصة منها ، إذ النص في البحث الأدبي يحل محل التجربة في البحث العلمي ، أو هكذا ينبغي أن يكون .

وإننا نرجو أن نكون قد وقفنا إلى الكشف عن تاريخ حياة ذلك الصوفي المصري السكندري ، وعن مذهب الصوفي من ناحيتيه النظرية والعملية ، وعن أهمية هذا المذهب ومكانته في تاريخ التصوف المصري خاصة ، وفي التصوف الإسلامي عامة ، والله هو الموفق وإليه يرجع الأمر كله .

أبو الوفا القنبي التتازاني
بكاية الآداب بجامعة القاهرة

أول رمضان ١٣٧٧ هـ
القاهرة في ٢١ مارس ١٩٥٨ م

الْقِسْمُ الرَّابِعُ

(١) ابن عطاء الله السكندري وعصره

(٢) حياته ————— آياته التصوفية

(٣) مصنفه ————— آياته

الفصل الأول

ابن عطاء الله السكندري وعصره

- ١ — تمهيد .
- ٢ — اسمه ولقبه ونسبه وأسرته .
- ٣ — مولده ونشأته بالإسكندرية وطلبه العلم وأساتذته .
- ٤ — اشتغاله بالتدريس في القاهرة .
- ٥ — عصره من الناحية الدينية ، وصلته بمدرسة الإسكندرية المالكية .
- ٦ — عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية .
- ٧ — وفاته وقبره ومسجده .
- ٨ — مكانته .

١ - تمهيد:

ليس من اليسير على الباحث أن يعطى صورة واضحة المعالم دقيقة التفاصيل لحياة ابن عطاء الله السكندري ، وذلك راجع إلى أن كتاب التراجم لم يعرضوا لتاريخ حياته في شيء من التفصيل يكشف عن جوانبها المتعددة ومراحل تطورها ، وأغلب الترجمات التي نجد لها موجزة للغاية ، وبعضها لا يتجاوز عدة أسطر .

وكان من الضروري أن نستقري هذه التراجم المختلفة ، ونجمع بينها ليكمل بعضها البعض الآخر ، ثم نستخلص منها مادة ملائمة لتكوين تلك الصورة .

ولم يكن جمع هذه التراجم ذاتها أمراً هيناً ولا سهلاً ، إذ أننا كنا نلتفتها في اللذان المختلفة ، وحتى يكون استقراؤنا أقرب إلى الكمال ، لم نكن نبحث عن ترجمته في كتب التصوف وطبقات الصوفية فحسب ، وإنما كنا نبحث أيضاً عنها في كتب طبقات الفقهاء وكتب التاريخ وبعض شروح مصنفاته .

وبعد أن أحصينا ما أمكن لنا معرفته من هذه التراجم عمدنا إلى مقارنتها بما هو المذكور في كتب ابن عطاء الله نفسه — وما أقله — عن تاريخ حياته .

وبالإضافة إلى كل ما تقدم كنا نعمد إلى مختلف كتب التراجم مفتشين فيها عن تراجم أساتذته وتلاميذه ومعاصريه ، وقد وجدنا في ذلك صعوبة ومشقة وخاصة فيما يتعلق بتراجم أساتذته الذين تلمذ عليهم في الفقه وعلوم اللغة والحديث ، وقد اضطررنا في بعض الأحيان إلى قراءة مراجع بأكملها تلمس لترجماتهم في ثنايا ترجمت علماء آخرين معاصرين لهم .

وكيفما كان الأمر ، فنحن نرجو أن نكون بما بذلنا من جهد — على ضآلته — قد كشفنا عن بعض نواحي حياة هذا الصوفي الإسكندري المصري الكبير .

٢ - اسمه ولقبه ونسبه وأسرته :

ذكر الذين ترجوا لابن عطاء الله السكندري أن اسمه « أحمد بن محمد بن

عبد الكريم بن عطاء الله^(١) وأنه يلقب بتاج الدين ، وبأبي الفضل^(٢) ، وبأبي العباس^(٣) وانفرد ابن عجيبة بذكر اسمه ونسبه بشيء من التفصيل فقال :

« هو الشيخ الإمام تاج الدين وترجمان المارفين أبو الفضل أحمد بن محمد ابن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله »^(٤)

وذكر المترجمون له أنه من أهل الإسكندرية ، وينسب إليها فيقال :

الإسكندراني أو السكندري أو الإسكندري ، وأضاف بعضهم أنه الجذامي^(٥) نسباً ، المالكي مذهباً^(٥) ، الشافلي طريقة .

وكون ابن عطاء الله جذامي النسب ، كما يذكر المترجمون له ، يعني أنه من أصل عربي ، وأصل أجداده من الجذاميين الذين وفدوا إلى مصر واستوطنوا مدينة

(١) انظر : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، مصر ١٣٢٤ هـ ، ج ٥ ، ص ١٧٦ ؛ ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ص ٧٠ ؛ ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، حيدر آباد الدكن ١٣٤٨ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧٣ ؛ ابن تقي بردي : النجوم الزاهرة طبعة دار الكتب ١٣٥٨ هـ ، ج ٨ ، ص ٢٨٠ ؛ جلال الدين السيوطي : حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة مصر ١٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٢٥٠ ؛ عبد الرؤوف الناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ ؛ ابن الغضائري : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ج ٦ ، ص ١٩ ؛ ابن عجيبة الحسني : إيقاظ المهم في شرح الحكم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ٩ .

(٢) الديباج ص ٧٠ ؛ حسن المحاضرة ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٣) إيقاظ المهم ، ج ١ ، ص ٩ .

(٤) الديباج ص ٧٠ ؛ حسن المحاضرة ج ١ ، ص ٢٥٠ ؛ الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ ؛ إيقاظ المهم ، ج ١ ، ص ٩ .

(٥) اعتبره ابن فرحون مالكيًا في الديباج ص ٧٠ ، وكذلك ابن عجيبة في إيقاظ المهم ، ج ١ ص ٩ ، وكثير غيرهما ، وهذا على خلاف ما انفرد بذكره تاج الدين السبكي في طبقاته من اعتباره شافلي المذهب : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٧٦ .

الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي^(١) .

أما أسرته التي نشأ فيها فتحن لا نعرف عنها شيئاً كثيراً ، وكل ما نعرفه عن والده أن اسمه : « محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله » كما يدل عليه سياق اسم ابنه ، وأنه كان معاصراً للشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وقد عرفنا هذا من نص ورد في لطائف المنن جاء فيه : « وأخبرني والدي رحمه الله قال : دخلت على الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه فسمعتة يقول : والله لقد تسألوني عن المسألة لا يكون لها عندي جواب ، فأرى الجواب مسطراً في الدواة والحصير والحائط »^(٢) .

ويبدو أن أفراد الأسرة التي نشأ فيها كانوا مشغولين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندري كان قهيقها مروقاً في عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده قهيقها مشغولاً بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلته .

ولم يذكر المترجمون لابن عطاء الله شيئاً عن جده . إلا أننا عثرنا على ترجمة له في الديباج لابن فرحون^(٣) ، جاء فيها أنه كان إماماً في الفقه والأصول والعربية ،

(١) قبيلة جذام التي ينتسب إليها ابن عطاء الله هي الحى الثامن من قبيلة كهلان التي ينتهى نسبها إلى بنى يعرب بن قحطان من العرب العاربة ، وينوها هم بنو جذام بن عدى بن الحارث بن مرة ابن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان . وقد ذكر صاحب حماة أنه كان في جذام الشرف والعدد . وقال الحماني عن الجذاميين إنهم أول من سكنوا مصر من العرب حين جاءوا في الفتح الإسلامي مع عمرو بن العاص ، وأنهم اقطعوا فيها بلاداً ، وأنهم تفرقوا بعد ذلك في بطون كثيرة من الأقطار ، فمنهم في إقليم الشرقية ، ومنهم في الدقهلية ، ومنهم ببلاد الشام (القلقشندي : صبح الأعشى ، الطبعة الأميرية سنة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م ، ج ١ ، ص ٣٣٠ وما بعدها) . ومن الجذاميين الذين وفدوا إلى مصر فريق سكن مدينة الإسكندرية ، فقد ذكر أحمد بن على القرزى المصرى أنه كان بالإسكندرية من جذام ولحم جاعة ذوو عدد وشجاعة وإقدام ، وأنه كانت لهم فيها أيام مطومة ، وأخبار معروفة ، ووقائع مشهورة (القرزى المصرى : البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، القاهرة ١٣٣٤ هـ = ١٩١٧ م ، ص ٣٥) .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه الشاذلي أبي الحسن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٣ .

(٣) الديباج ، ص ١٦٧ .

وأنه كان رفيقاً للفقير المالكي أبي عمرو بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ في القراءة والتفقه على الشيخ أبي الحسن الإيباري أكبر علماء المالكية بالإسكندرية في ذلك العصر ، وقد ألف البيان والتقريب في شرح التهذيب ، وهو كتاب كبير جمع فيه علوماً همة فوائد عزيزة وأقوالاً غريبة ، كما اختصر التهذيب اختصاراً حسناً ، واختصر المفصل للزمخشري ، وقد ذكر السيوطي أنه توفي سنة ٦١٢ هـ^(١) .

وقد ذكر ابن عطاء الله جده في أكثر من موضع من كتابه لطائف المنن وإن كان لم يذكر اسمه ، ويفيد ما ذكره أنه كان قتيلاً متصديراً للإفادة في الفقه ، فمن ذلك ما حدث به قائلًا : . . . ودخلت أنا عليه (يقصد على شيخه أبي العباس المرسى) فقال : « إذا عوفي الفقيه ناصر الدين يجلسك في موضع جدك (أي جد ابن عطاء الله) ، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية ، ونشكلم إن شاء الله في العلمين فكان ما أخبر به »^(٢) .

ومن ذلك أيضاً ما أورده على لسان شيخه المرسى من قوله عنه : « . . . والله ما أَرْضَى له (أي لابن عطاء الله) بجلسة جده ، ولكن بزيادة التصوف »^(٣) .

والظاهر أن جده كان ينكر على الصوفية وأن هؤلاء كانوا يصبرون على أذاه ، على نحو ما يدل عليه نص ورد في لطائف المنن يقول فيه ابن عطاء الله : « وأخبرني بعض أصحابه (أي أصحاب الشيخ أبي العباس المرسى) : قال الشيخ يوماً : إذا جاء ابن قتيه الإسكندرية (يقصد ابن عطاء الله) فأعلموني به ، فلما أتيت أعلمنا الشيخ بك فقال : تقدم ، فقدمك بين يديه ، ثم قال : جاء جبريل عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ملك الجبال حين كذبتة قريش فسلم عليه ملك الجبال وقال : يا محمد ، إن شئت أطبق عليهم الأخشبين فقلت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ، ولكن أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يوحده ولا يشرك به شيئاً ، فصبر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رجاء من يخرج من أصلابهم ،

(١) حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٦٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٦٨ .

كذلك صبرنا على جد هذا الفقيه (يقصد جد ابن عطاء الله) لأجل هذا الفقيه»^(١) .
وقد ذكر ابن عطاء الله جده أيضاً في سلسلة نسبته لأبيه في صورة أبيات شعرية
من قصيدة له جاء فيها :

وأحمد ليس يرجو في معاد سوى جاء النبي لدى الكروب
ووالده محمد قاعف عنه وأدركه بلطف عن قريب
وعبدك يا كريم فجد عليه وبلغه إلى أوفى نصيب
عطاء الله والله أبحه منلاً منك ستار الميوب^(٢)

فأحمد في البيت الأول إشارة إلى اسمه هو ، ومحمد في البيت الثاني إشارة إلى اسم
والده ، والشرط الأول من البيت الثالث إشارة إلى اسم جده لوالده عبد الكريم ،
وعطاء الله في البيت الرابع إشارة إلى اسم والد جده .

وهكذا تبين مما سبق أن ابن عطاء الله إسكندري المولد ، مصري الموطن ، عربي
الأصل ، ولهذا قيمة كبرى من حيث أنه يمثل التصوف المصري في القرن السابع
الهجري من ناحية ، ولأنه يدحض من ناحية أخرى ما يزعمه بعض الباحثين في
التصوف الإسلامي من المستشرقين من أن العرب لم يكونوا أهلاً للتصوف الذي هو
في زعمهم نتاج خالص للفكر الفارسي أو الهندي ، أو أنه ليس إلا رد فعل للعقل
الآري تجاه الدين السامي الفاتح وهو الإسلام ، أو ما إلى ذلك من الفروض العامة التي
لا تستند إلى أدلة . فظهور صوفينا ، ومن قبله كبار مؤسسي التصوف المصريين كذي
النون المصري وأبي بكر الزقاق وأبي الحسن بنان الجمال ، وظهور أبي سليمان الداراني
وأبي الحسن الحواري بالشام ، وظهور الحارث بن أسد المحاسبي بالبصرة ، ثم
ابن الفارض المصري المولد العربي أو الحموي الأصل^(٣) ، وظهور جميع صوفية
المغرب الأشراف الذين ينتهي نسبهم إلى الحسن بن علي ، دال على بطلان مثل هذه

(١) لضاف المتن ، ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٧٣ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حنفي : ابن الفارض وأحب الإلهي ، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

الدعوى القائلة بأن التصوف من مصدر أجنبي ، وبأن العقلية العربية قاصرة عن الخوض في حقائقه أو تذوق معانيه ، ومثبت بما لا يدع مجالاً للشك لفضل العرب ومكانتهم في تأسيس الحركة الصوفية الإسلامية منذ نشأتها الأولى .

٣ - مولده ونشأته بالإسكندرية وطلبه العلم :

وقد ولد ابن عطاء الله بمدينة الإسكندرية حيث كانت تقيم أسرته وحيث كان جده مشغولاً بتدريس الفقه . ونحن لانعرف السنة التي ولد فيها على وجه التحديد ، إذ لم يتعرض واحد من كتاب التراجم إلى ذكرها .

وقد عثرنا على بعض النصوص التي أمكننا بمقابلة بعضها ببعض الآخر أن نستنبط السنة التي يمكن أن يكون مولده واقعاً فيها على وجه التقريب .

(١) فقد أجمع المترجمون له على أن وفاته كانت في سنة ٧٠٩ هـ ، وشذ عن هذا الإجماع الشمراني ، إذ جعل تاريخ وفاته سنة ٧٠٧ هـ^(١) . ونحن نأخذ بالتأريخ الأول لأننا لم نجد ما يؤيد الثاني .

(ب) ثم نحن أيضاً نعرف أن ابن عطاء الله توفي كهلاً كما يذكر ذلك ابن حجر المصقلاني^(٢) ، فما هو سن الكهل ؟ .

ورد في القاموس المحيط أن « الكهل » من وخطه الشيب ورأيت له بجمالة ، أو من جاوز الثلاثين أو أربعاً وثلاثين إلى إحدى وخمسين^(٣) ، وكذلك ورد في « النهاية في غريب الحديث والأثر » لابن الأثير الجزري ما نصه : « ... الكهل من الرجال من زاد على ثلاثين سنة إلى الأربعين ، وقيل من ثلاث وثلاثين إلى تمام الخمسين^(٤) .

(ج) فإذا كان المقصود بالكهل من جاوز الثلاثين إلى إحدى وخمسين تقريباً ،

(١) الطبقات الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٩ .

(٢) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٣٧٤ .

(٣) الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، مادة « كهل » .

(٤) ابن الأثير الجزري : النهاية في غريب الحديث والأثر ، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٧٧ هـ ،

ج ٤ ، ص ٤٢ .

وكانت وفاة ابن عطاء الله في سنة ٧٠٩ هـ كهلا ، يكون مولده واقعا فيما بين سنتي ٦٥٨ هـ و ٦٧٩ هـ .

ولكن تحديد هذه الفترة على هذا النحو لا يفيد ، إذ أنه ليس دقيقاً ولا حاسماً ، لذلك قارنا هذه النتيجة الأخيرة بنصوص أخرى تدل على ما يلي :

(أ) أن ابن عطاء الله كان تلميذاً للشيخ أبي العباس الرمى ، وأنه صحبه وأخذ عنه ، وأن صحبته له دامت إثني عشر عاماً^(١) .

(ب) أن أبا العباس الرمى قد توفي سنة ٦٨٦ هـ^(٢) .

(ج) فينتج من هاتين القدمتين أن صحبة ابن عطاء الله لشيخه قد بدأت في سنة ٦٧٤ هـ .

(د) ثم نحن نعلم أيضاً أنه كان قبل صحبته لشيخه الرمى ، قهها يطلب العلم الظاهر ، وقد جرت بينه وبين أصحاب شيخه مقالة وخصومة ، ثم أقبل بعد ذلك على مجلسه فوجده يتكلم في الأنفاس التي أمر بها الشارع^(٣) ، وهذا يعني أنه كان قبل سنة ٦٧٤ هـ شاباً على أقل تقدير ، وعلى قدر من المعرفة والفهم يمكنه من مقالة أصحاب الشيخ وفهم ما يدور بمجلسه .

وإذا قارنا ما توصلنا إليه في هاتين النتيجةين الأخيرتين من أن صحبته لشيخه الرمى بدأت سنة ٦٧٤ هـ ، وأنه كان في هذه السنة شاباً ناشئاً بما سبق أن توصلنا إليه من قبل من أن مولده يحتمل أن يكون واقعا بين سنتي ٦٥٨ هـ ، ٦٧٩ هـ ، تبين لنا بوضوح أنه لا يعقل أن يكون مولده في حدود سنة ٦٨٩ هـ بحال من الأحوال ، لأن هذا يعني أن صحبته لشيخه الرمى وقعت قبل مولده بخمسة أعوام ، وهو محال ، وعلى ذلك نرجح أن يكون مراد ابن حجر المسقلاني بكونه كهلا حين توفي أنه كان

(١) لطائف المتن ص ٦٩ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٧ ، ص ٣٧١ ، حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ؛ المقرئى الملوك لمعرفة دول الملوك القاهرة ١٩٣٩ م ، ج ٨ ، القسم الثالث ص ٧٣٨ ، الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٢ .

(٣) لطائف المتن ص ٦٩ ، ٧٠ .

في الواحد والخمسين من عمره (وربما تزيد قليلا) ، وهذا يعني أنه ولد في حدود سنة ٦٥٨ هـ ، ويترتب عليه أن يكون قد صحب أبا العباس المرسى أول ما صحبه وهو في السادسة عشرة من عمره ، وهي سن ملائمة لكونه طالباً ناشئاً يطلب العلم الظاهر بمدينة الإسكندرية .

ولد ابن عطاء الله ونشأ إذن في النصف الثاني من القرن السابع الهجري ، ويمكننا أن نميز في حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية ، وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة ، فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ ، وقد نشأ فيه ابن عطاء الله طالباً لعلوم عصره الدينية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغيرها على خيرة أساتذتها في ذلك الوقت . أما الطور الثاني فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهي السنة التي صحب فيها أبا العباس المرسى ، وينتهي بارتحاله منها إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلي ، ولم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقم بالقاهرة ، وينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور نضوجه واكتماله كصوفي وقهيه .

وفي الطور الأول من أطوار حياته بمدينة الإسكندرية كان ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً تعصباً لعلوم الفقهاء ، وفي ذلك يقول عن نفسه : « وكنت أنا لأمره (يقصد شيخه المرسى) من المنكرين وعليه من المعارضين حتى جرت مقالة بيني وبين أصحابه ، وذلك قبل صحبتي إياه ، وقلت لذلك الرجل : ليس إلا أهل العلم الظاهر ، وهؤلاء القوم (يعني الصوفية) يدعون أموراً عظيمة وظاهر الشرع يأباه » ^(١)

أما في الطور الثاني فقد زال إنكاره وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقي أستاذه المرسى فأعجب به إعجاباً كبيراً وأخذ عنه طريق الصوفية ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل الثاني من الرسالة عن حياته صوفياً .

وجدير بالذكر أن ابن عطاء الله لم ينقطع في الطور الثاني من حياته عن طلب العلوم الدينية بسلوكه طريق الصوفية ، وإنما ظل يطلب هذه العلوم بتوجيه شيخه له ، وكان يخشى في بادئ الأمر أن تؤثر عليه صحبته لشيخه فتحول بينه وبين طلب العلم حتى اقتنع بما سمعه منه من أن صحبة الصوفية في طريق الشاذلية لا تعني التجرد وترك الأشغال بالعلم ، أو ترك الاشتغال بأي أمر دنيوي آخر ، وفي هذا يقول ما نصه : « ... وكنت أنا سمعت الطلبة يقولون : من صحب المشايخ (أي مشايخ الصوفية) لا يجيء منه في العلم الظاهر شيء ، فشق على أن يفوتني العلم ، وشق على أن تفوتني صحبة الشيخ . فأتيت إلى الشيخ فوجدته يأكل لحماً بخل ، فقلت في نفسي : ليت الشيخ يطعمني لقمة من يده ، فما استتممت الخاطر إلا وقد دفع في فمي لقمة من يده ، ثم قال : نحن إذا صحبنا تاجراً ما نقول له أترك تجارتك وتعال ، أو صاحب منعة ما نقول له أترك صنعتك وتعال ، أو طالب علم نقول له أترك طلبك وتعال ، ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله فيه ... »^(١)

وهكذا يتبين أن تصوف الشاذلية لم يكن متعارضاً مع الاشتغال بأمور الدنيا ، وبتعبير آخر لم يكن يقطع صاحبه عن حياة المجتمع الذي يعيش فيه .

وكانت مدينة الإسكندرية في عصر ابن عطاء الله مركزاً هاماً من المراكز العلمية بالقطر المصري ، وكان بها كثير من خيرة العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول وسائر العلوم العربية الإسلامية ، إلى جانب كونها زاخرة بجملة من شيوخ الصوفية الصالحين .

وقد تلمذ ابن عطاء الله على أشهر فقهاء الإسكندرية في ذلك العصر وهو الفقيه ناصر الدين بن المنير الجروى الجذاوى الإسكندري ، كان كما يقول ابن فرحون إماماً بارعاً في الفقه وفي العربية ، وكان علامة الإسكندرية ، وقد توفي بها سنة ٦٨٣ هـ^(٢) وقد أورد ابن عطاء الله ذكره فيما يقوله عن نفسه وهذا نصه :

« ودخلت أنا عليه (أي على شيخه أبي العباس الرسى) فقال لي : إذا عوفي

(١) لطائف المنن ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢) أنظر الديباج ، ص ٧١ وما بعدها .

الفقيه ناصر الدين (ابن المنير) يجلسك في موضع جدك ، ويجلس الفقيه من ناحية وأنا من ناحية ، وتكلم إن شاء الله في العلمين ، فكان ما أخبر به^(١) .

ومن هذا النص يتبين أن ما أخبر به أبو العباس المرمي عن تصدير ناصر الدين ابن المنير لابن عطاء الله في الفقه قد وقع ، وهذا يعني أن ابن المنير قد صدره باعتباره تلميذاً له في الفقه حينما رآه جديراً بالتصدير والإفادة .

وقد تتلمذ ابن عطاء الله كذلك على طائفة من خيرة علماء عصره ، فيذكر ابن حجر المسقلاني في الدرر الكامنة أنه سمع من الأبرقوهي ، وأنه قرأ النحو على المحي المازوني^(٢) .

أما الأبرقوهي ، فهو على ما يذكر السيوطي في حسن المحاضرة : الشيخ شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن إسحاق بن محمد بن المؤيد ، وأنه كان مسند الديار المصرية ، وتوفي بمكة حاجاً في ذي القعدة سنة ٧٠١ هـ وعمره سبع وثمانون سنة^(٣) ، وقد روى عنه ابن عطاء الله في لطائف المنن ، وذكر استماعه له في علم الحديث^(٤) .

وأما المحي المازوني الذي قرأ عليه ابن عطاء الله النحو ، فقد ذكره السيوطي في ثنايا ترجمته لـ محمد بن إبراهيم بن النحاس الحلبي النحوي المتوفى سنة ٦٩٨ هـ^(٥) ، وكان المازوني وابن النحاس معدودين في منزلة واحدة ، إذ لقب كلاهما بشيخ الديار المصرية في عصره . وقد أورد ابن شاكر في ترجمته لابن النحاس ما يفيد أن المحي المازوني هذا كان مقبلاً بمدينة الإسكندرية^(٦) .

وتتلمذ ابن عطاء الله في علم الحديث على الشيخ الإمام الحافظ شرف الدين أبي عبد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياني الذي قال عنه السيوطي إنه كان إماماً

(١) لطائف المنن ، ص ٦٧ .

(٢) الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٢٧٤ .

(٣) حسن المحاضرة ، ج ١ ص ١٨١ .

(٤) لطائف المنن ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٥) السيوطي : بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ، ص ٦ .

(٦) ابن شاكر الكنتي : فوات الوفيات ، مصر ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ص ١٧٢ — ١٧٣ .

علامة حافظاً حجة قهياً وأنه شيخ المحدثين ، ولد سنة ٦١٣ هـ وتفقّه وبرع وطلب الحديث فرحل وجمع فأوعى ، وأنه تخرج بالمنذرى ، وتوفى سنة ٧٠٥ هـ^(١) ، وقد ذكر ابن عطاء الله قراءته وسمعه عليه فى لطائف المتن^(٢) .

ومن المرجح أن يكون ابن عطاء الله قد تقلد فى أصول الفقه والكلام وسائر المقولات كالفلسفة والنطق على عالم مشهور معاصر له هو الشيخ محمد بن محمود بن محمد بن عباد المعروف بشمس الدين الأصبهاني ، الذى كان كما يقول السبكي إماماً فى المنطق والكلام والأصول والجدل ، فارساً لا يشق غباره ، متديناً لينا ورعاً زهاذاً نعمة عالية ، وأنه كان كثير العبادة والمراقبة . وقد رجحنا ذلك بناء على ذكر ابن عطاء الله لاسم شمس الدين الأصبهاني فى لطائف المتن مسبقاً بقوله : « شيخنا الإمام العلامة » فى قوله عن اختلاف الشيخ الأصبهاني إلى مجلس الرسمى وهذا نصه :

« ... ولقد كان علماء الزمن يسلمون له (أى لأبى العباس الرسمى) هذا الشأن ، حتى كان شيخنا الإمام العلامة سيف الناظرين حجة التكلمين شمس الدين الأصبهاني ، والشيخ العلامة شمس الدين الأيكي يجلسان بين يديه جلوس المستفيدين آخذين عنه ومتلقين ما بيديه ... »^(٣)

وأصل الشيخ شمس الدين الأصبهاني هذا من أصفهان ، خرج منها شاباً ، ودخل بغداد فاشتغل بها ، ثم قدم حلب وولى القضاء بمنبج ، ثم قدم القاهرة فولاه قاضى القضاء تاج الدين بن بنت الأعز قضاء قوص فبأشرها مباشرة حسنة ، وقد أخذ العلم عنه جماعة ، وذكروا أن شيخ الإسلام تقي الدين القشيري كان يحضر درسه بقوص ، وقد توفى بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ^(٤) .

ومما هو جدير بالذكر أن الشيخ شمس الدين الأصبهاني كان قائماً بتدريس الفاسفة فى مصر فى ذلك العصر ، فقد قال عنه السبكي : « ... وكان من دينه أن الطالب إذا أراد

(١) حسن المحاضرة ، ج ١ ص ١٦٧ .

(٢) لطائف المتن ص ٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٦١ .

(٤) انظر ترجمته فى طبقات النافذة الكبرى ، ج ٥ ص ١٤٤ .

أن يقرأ عليه الفلسفة ينهاء ويقول : لا حتى تتمزج بالشرعيات امتزاجاً حقيقياً جيداً»^(١).

ومن هذا تبين أن الفلسفة لم تكن قد ركبت ركوداً تاماً بعد حلة الإمام الغزالي عليها في القرن الخامس الهجري ، بل كان هنالك من يقوم بتدريسها في مصر في القرن السابع الهجري ، ومن يهتم بها ويطلبها من أبنائها ، كالشيخ محمد بن علي البازنباري الذي تتلمذ في العقولات على شمس الدين الأصبهاني وبرع خصوصاً في الأصول والمنطق على ما يذكر السبكي^(٢).

وقد دخل مصر في هذه الفترة من تاريخها الشيخ قطب الدين الشيرازي شارح الكليات ، وتلميذ نصير الدين الطوسي ، والمتوفى سنة ٧١٠ هـ^(٣).

وإذ تبين هذا نستطيع القول بأن مصر كانت محطاً لرحال الوافدين عليها من المشتغلين بالفلسفة والعقولات والمنطق في القرن السابع الهجري ، وأن من أبنائها في ذلك العصر من كان يطمح إلى دراسة الفلسفة على أيدي أولئك العلماء الوافدين إليها ، وأغلب الظن أن ابن عطاء الله كان واحداً من هؤلاء .

ومما سبق تبين أن ابن عطاء الله قد نشأ بمدينة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري ، وأنه قد تتلمذ على كبار علماء عصره في مختلف العلوم ، بحيث يمكن القول بأنه قد تهيأت له باتصاله بهم ثقافة لغوية فقهية أصولية شاملة إلى جانب ثقافته الصوفية التي تكونت له بصحبته لشيخه أبي العباس المرسي .

هذه هي صورة لما كانت عليه حياته في طورها الأولين بمدينة الإسكندرية ، ويأتي بعد هذا الطور الثالث الأخير من أطوار حياته ، وهو الذي يبدأ من وقت انتقاله من الإسكندرية ليقم بالقاهرة ، وينتهي بوفاته سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور نضوجه واكماله من الناحيتين الفقهية والتصوفية ، والإفادة فيهما عن طريق التدريس .

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ص ٤١ — ٤٢

(٢) قس المرجع ، ج ٦ ص ٢٢ .

(٣) قس المرجع ، ج ٦ ص ٢٤٨ .

٤ - اشتغاله بالتدريس في القاهرة :

بعد وفاة الشيخ أبي العباس الرسي سنة ٦٨٦ هـ أصبح ابن عطاء الله وارث علمه ،
والقائم على طريقته والدعوة لها من بعده ، وكان قبل وفاة الرسي أيضاً قد أصبح أهلاً
للتصدر لتدريس الفقه بمدينة الإسكندرية على نحو ما سلفت إليه الإشارة .

ثم يذكر المترجمون له أنه رحل من الإسكندرية إلى مدينة القاهرة ليقم فيها
وليشتغل بالتدريس والوعظ ، ونحن لا نعرف على وجه التحديد السنة التي رحل
فيها من الإسكندرية إلى القاهرة ، ولكننا من ناحية أخرى نعرف أنه حين توفي
شيخه أبو العباس الرسي سنة ٦٨٦ هـ كان هو بالقاهرة^(١) ، ولعله استوطنها قبل
ذلك التاريخ بقليل .

ويقول السبكي في طبقاته عن استيطانه لمدينة القاهرة ما نصه : « واستوطن الشيخ
تاج الدين القاهرة يعظ الناس ويرشدهم »^(٢) ، ويقول المناوي في الكواكب للدرية
عن ذلك أيضاً : « وأصله من الإسكندرية ، ثم قطن مصر وصار يعظ الناس
ويرشدهم »^(٣) .

وقد تولى ابن عطاء الله التدريس بأبكر الجامعات الإسلامية في ذلك العصر ،
وأعني بها الجامع الأزهر ، فقد أورد ابن حجر عن الذهبي ما نصه : « وكان
(ابن عطاء الله الإسكندري) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح
النفس ، ويمزج كلام القوم بآثار السلف وفنون العلم ، فكثرت اتباعه ، وكانت عليه
سبيل الخير »^(٤) .

وورد في تعطير الأنفاس ما نصه : « كان رحمه الله بحرّاً زاخراً في العلوم ،
ويتكلم على الخواطر في مجلسه ، وفتح على جماعة على يديه الجامع الأزهر حضروا

(١) لطائف الدين ص ٦٠ .

(٢) طبقات الناصية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٧٦ .

(٣) الكواكب للدرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

(٤) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .

مجلسه ، وكان يجعل غالب مجلس تفريراته بالجامع الأزهر ، فيدرس فيه العلم الظاهر والعلم الباطن ، ولم يعترضه أحد من علماء عصره .^(١)

وقد وصف الشيخ داود بن باخلا ما كان عليه درس أستاذه ، وما كان يتركه من أثر بالغ في نفوس حاضريه قال : « . . وأما الأستاذ الأجل الكبير محيي طريقهم ومظهر كلمهم ، وناشر أعلامهم ، وباسط كلامهم (يقصد الصوفية) ، شيخنا وأمامنا ، الأستاذ الأجل تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عطاء الله رضي الله تعالى عنه وأرضاه ، وجعل الجنة متقلبه ومثواه ، وبلغه بفضلته ما كان يرجوه ويتمناه من مطلبه وسؤله ، فهو في ذلك المعجب المعجاب ، والأمر الذي يشهد بتحقيقه وتصديقه قلوب أولى الألباب ، فتجد الميعاد الواحد باهرا ، ودليلا ظاهرا ، وله نتائج وفوائد ، وأنوار وزوائد ، ظهر ذلك في البلاد ، وانتشر بين العباد ، يجمع الميعاد الواحد بين المواعظ والحكم والرقائق في طريق الأبرار وطريق القربين ، دلالة بالعلم والنور ، وتربية بالأقوال والأحوال . . . فكم من تائب تائب ، وتنيرت أحواله السيئة وأصلح وأتاب ، وكم من غافل تيقظ ، وجاهل تبصر ، وكم من قلب قاس مظلم لان وتنور »^(٢) .

وذكر ابن تقي بري في النجوم الزاهرة عن ابن عطاء الله أنه « كان رجلا صالحا عالا يتكلم على كرمي ويحضر ميعاده خلق كثير ، وكان لوعظه تأثير في القلوب ، وكان له معرفة تامة بكلام أهل الحقائق وأرباب الطرائق »^(٣) .

ومن هذه الصورة التي يعطيها لنا داود بن باخلا وابن تقي بردي تبيين عظم منزلة شيخنا السكندري كصوفي يرشد الناس إلى طريق الله ، وانتشار صيته في مصر في ذلك العصر .

(١) أبو الصلاح علي بن عمن الصيدي الشافلي : تطهير الأقباس بمناقب سيدي أبي الحسن الشافلي وسيدي أبي العباس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ - ١١٢ .

(٢) داود بن باخلا : المظيفة الرضية بشرح حزب الشاذلية ، جمعية النشر والتأليف الأزهرية سنة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م . الطبعة الأولى ص ٢٤ .
(٣) النجوم الزاهرة ، ج ٨ ، ص ٢٨٠ .

وقد تخرج على يدى ابن عطاء الله جملة من الفقهاء والصوفية ، من أشهرهم الإمام تقى الدين السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ ، والد تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى المتوفى سنة ٧٧١هـ . وكان تقى الدين السبكي من أشهر علماء عصره حتى أن ابن تيمية كان لا يعظم أحدا من أهل العصر كتعظيمه له ، كما كان كثير الثناء على تصنيفه فى الرد عليه ، وقد ذكر تاج الدين بن السبكي فى طبقاته فى ترجمته لوالده أن والده صاحب ابن عطاء الله وتلمذ عليه^(١) ، كما ذكر فى ترجمته لابن عطاء الله أنه كان أستاذا لوالده فى التصوف^(٢) . وذكر ابن حجر مائه : . . . وأخذ عنه (أى عن ابن عطاء الله) تقى الدين السبكي ، قرأت على سارة بنت السبكي ، عن أبيها سماعاً ، قال : سمعت أبا الفضل بن عطاء الله يقول . . . فذكر شيئا من كلامه^(٣) ، وذكر المناوى ما نصه : « وأخذ عنه جمع من الأعيان وانتفع به ، منهم شيخ الشافعية التقى السبكي رضى الله عنه^(٤) » . وهكذا تلمذ على ابن عطاء الله من هم فى طبقة الأئمة وهذا دليل على علو منزلته ، وعلى أن طريقته — كما يقول السيوطى — لم يكن بها أدنى عوج ، أى أنها دائرة مع الكتاب والسنة ، وإليك ما يقوله عن ذلك : « . . . وكان الشيخ تاج الدين بن عطاء الله يحضر مجلس وعظه الأئمة مثل الشيخ تقى الدين السبكي ، أمام وقته تفسيراً وحديثاً وفقهاً وكلاماً وأصولاً ومنقولاً ، بل الجهد الذى لم يأت بعده مثله ولا قبله من دهر طويل ، وقد ذكر السبكي فى بعض كتبه أخذه عن الشيخ تاج الدين ، وحضوره مجلسه ونقل عنه فى بعض كلامه ، وقال إنه متكلم الصوفية على الطريقة الشاذلية . وفى المعجم المخرج للسبكي أنه قرأ عليه كتابه الحكم ، وذكر فيه قطعة منه قرأت عنه واتصت له بالسند إليه ، ولو كان فى الطريقة الشاذلية أدنى عوج لم يثن عليها السبكي ، ولا ولده ، ولا أئمة عصره ومن قاربهم^(٥) » .

(١) انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٦ ، ص ١٤٦ وما بعدها ، وفى حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٤٥ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٧٦ .

(٣) الدرر الكامنة ج ١ ، ص ٢٧٤ .

(٤) الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

(٥) السيوطى : تأييد الحقيقة الطيبة وتشييد الطريقة الشاذلية ، القاهرة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٤م ،

وكذلك أخذ عن ابن عطاء الله تلميذه وخليفته في الطريقة الشاذلية من بعده الشيخ داود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي المعروف بابن باخلا ، كان كما يقول السيوطي في ترجمته له من الأئمة الراسخين ، تفقه على مذهب مالك ، وله فنون عديدة وتصانيف مفيدة ، وكان يتكلم على طريق القوم ، توفي بالإسكندرية سنة ٧٣٣ هـ^(١) .

وترجم الشمراني للشيخ داود بن باخلا ترجمة وافية ، أورد فيها الكثير من أقواله ، وذكر أحواله ، وقد ذكر أن اسمه داود بن ماخلا (بالميم)^(٢) .

ويعرف داود بن باخلا أيضاً باسم داود الباخلي عند مريدي الطريقة الشاذلية ، فقد ورد في سلسلتهم بهذا الاسم^(٣) . ومن مؤلفاته المشهورة بين طائفة الشاذلية كتابه « اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية » ، وقد ضمنه كثيراً من آرائه في التصوف ، لا سيما ما يدور حول كلام الأولياء ، وعلوم الحقائق العقلية والقلبية ، وعلوم الحكمة الإلهية ، وما إلى ذلك من موضوعات^(٤) .

ومن تلاميذ ابن عطاء الله الذين أخذوا عنه طريق الشاذلية الشيخ أبو العباس أحمد بن الملق السكندري الأصولي^(٥) وكان كما يقول السيوطي يجلس للوعظ ، ولوعظه تأثير في القلوب ، وتوفي سنة ٧٤٩ هـ^(٦) .

وأخذ عنه أيضاً الشيخ أبو الحسن علي القرافي^(٧) . وهكذا يتبين أن صوفينا السكندري كان أستاذاً ذا شأن في عصره ، وأنه قد تخرج عليه جملة من مشاهير العلماء المصريين في الفقه والتصوف .

(١) السيوطي : بنية الوعاة ، ص ٢٤٦ .

(٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٦٣ وما بعدها .

(٣) منهل الأنوار المحمدية ، جمعها السيد علي أحمد أبو النضر السكندري ، وهي بذيل كتاب حرة الأسرار وتحفة الأبرار لمحمد بن القاسم الحميري ، الإسكندرية عام ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م ، ص ٢٢٧ .

(٤) اللطيفة المرضية ، ص ٧ وما بعدها .

(٥) ابن عباد الشاذلي : الأذكار العلية والأسرار العاذلية ، طبع الإسكندرية ١٢٨٨ هـ ، ص ١٢٢ .

(٦) حسن المحاضرة ، ج ٨ ، ص ٢٦٩ .

(٧) الأذكار العلية ، ص ١٢١ .

والآن بعد أن تبينا أطوار حياته الثلاثة تنتقل إلى رسم صورة أخرى له من خلال عصره تبين فيها خصائص هذا العصر من الناحية الدينية ، وصلة صوفينا بمدارسه الفقهية ، ثم خصائص هذا العصر من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، ومكانة صوفينا فيه .

٥ - فمائل عصره الربيع ودوره في مدرسة الإسكندرية المالكية

فتح حياة ابن عطاء الله السكندري في النصف الأخير من القرن السابع الهجري وفي العقد الأول من القرن الثامن الهجري ، فإلى خصائص هذه الحقبة في مصر من ناحية المذهب الدينية ؟

يحدثنا التاريخ بأن مذهب الشيعة كان قد اختفى بمصر منذ أواخر القرن السادس الهجري حين قضى عليه السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٤ هـ ، وسادت بمصر منذ ذلك الوقت مذاهب أهل السنة ، فيقول القريري في ذلك : « قدام ... السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وخمسة وشرع في تغيير الدولة ، وأنشأ بمدينة مصر مدرسة للفقهاء الشافعية ، ومدرسة للفقهاء المالكية ، وصرف قضاة مصر الشيعة كلهم فلم يستتب عنه في إقليم مصر إلا من كان شافعي المذهب ، فتظاهر الناس من حينئذ بمذهب مالك والشافعي واختفى مذهب الشيعة والاسماعيلية والإمامية حتى لقد من أرض مصر كلها »^(١) .

وحينما نشأ ابن عطاء الله في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وجد المذهب المالكي الذي ينتمي إليه قد أصبح على قدم المساواة مع جميع مذاهب أهل السنة الأخرى ، كما وجد السيادة لعقيدة أبي الحسن الأشعري ، ولتستمر إلى القريري مصوراً الحالة الدينية في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية في هذه الفترة قائلاً : « فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداري ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة ، وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي ، فاستمر ذلك من سنة خمسة وستين وسبعمائة حتى لم يبق

(١) تقي الدين القريري : المواقف والاعتبار في ذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ ،

في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعرى ، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والزبده في سائر ممالك الإسلام ، وعودى من تذهب بغيرها وأنكر عليه . . . وافتي قتها هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب ، ونحريم ماعداها . . .^(١)

وكان للمذاهب الدينية السائدة في هذا العصر أثر كبير في اتجاه ابن عطاء الله الدينى ، فقد كان مالكي المذهب من ناحية ، ومصطنعا عقيدة أبي الحسن الأشعرى الكلامية من ناحية أخرى .

وقد ظهر في عصر ابن عطاء الله كثير من أعيان علماء الشافعية والمالكية والحنبلية والحنفية . وكان بمدينة الإسكندرية على عصره مدرسة قهية مالكية معروفة أسسها الشيخ أبو الحسن الإيبارى من أكبر علماء المالكية في عصره والتوفى سنة ٦١٨ هـ^(٢) ، وتلميذاه الشيخ عبد الكريم بن عطاء الله أبو عبد الإسكنداني ، جد ابن عطاء الله لوالده ، والتوفى سنة ٦١٢ هـ ، والشيخ أبو عمرو بن الحاجب التوفى سنة ٦٤٦ هـ^(٣) . ثم حمل لواء المدرسة بعد هؤلاء الفقيه ناصر الدين بن المنير الذي كان علامة الاسكندرية في عصره^(٤) ، ومعدودا من أكابر الفقهاء في مصر ، حتى أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول^(٥) : ديار مصر تفتخر برجلين في طرفيها ، ابن المنير بالاسكندرية ، وابن دقيق العيد في قوص^(٦) ، وقد توفى ابن المنير سنة ٦٨٣ هـ .

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخط والآثار ؛ جزء ٤ ص ١٦١ .

(٢) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٤) انظر ترجمته في الديباج ، ص ٧١ وما بعدها .

(٥) ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ، يولاق ١٢٩٩ هـ ، ص ٧٢ .

(٦) هو العلامة المشهور الشيخ أبو الفتح تقي الدين بن دقيق العيد القشيري ، انتهت إليه رئاسة العلم على مذهب الشافعي في زمانه ، وتوفى سنة ٧٠٢ هـ (حسن المحاضرة ج ١ ، ص ١٤٣ ؛ طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ، ص ٢ وما بعدها) . وقد ذكره ابن عطاء الله الكندري في طائفة المتن ، وذكر استماعه له وروى عنه (طائفة المتن ص ٩٤ ، ١٣١) . . .

وكان ابن عطاء الله من حيث هو فقيه مالكي متنبها إلى هذه المدرسة ، قد تلمذ كما سبق إن ذكرنا على ناصر الدين بن المنير أشهر علمائها في وقته . ثم صدره هذا الأخير لتدريس فقه المالكية حينما رآه جديرا بالتصديق فيه ، ولم يكن في ذلك الوقت إلا شابا حديث السن .

ثم كان ابن عطاء الله في طور اكتماله كفقيه امتداداً لهذه المدرسة السكندرية ، إذ كان يدرس في الأزهر العلوم الظاهرة أيضاً من فقه وتفسير وحديث وغيرها ، إلى جانب تدريسه التصوف ووعظه للعامة من الناس كما سبق أن تبينا ، ولذا اعتبره ابن فرحون من أعيان فقهاء المالكية ورجم له في الديباج .

وقد صنف ابن عطاء الله في فقه المالكية ، وذكره السيوطي مصنفاً فيه عنوانه « مختصر تهذيب المدونة للبراعى » ^(١) .

٦ - عصره من الناحيتين السياسية والاجتماعية

وقع حياة صوفينا السكندري كلها أبان حكم دولة المماليك البحرية التي أولد ملوكها المماليك التركاني المتوفى سنة ٦٥٦ هـ .

وكانت الحياة السياسية في مصر في النصف الأخير من القرن السابع الهجري غير مستقرة من الناحية السياسية ، لأن التتار حاربوا سلاطين المماليك وهددوا مصر تهديداً مستمراً أبان الفترة الواقعة بين سنتي ٦٧٠ هـ و ٧٠٢ هـ ^(٢) .

وكذلك كان نظام الحكم الداخلي في خلال هذه الفترة نظاماً استبدادياً ينفرد فيه السلاطين بجميع السلطات ، وكثيراً ما كانت تحدث الفتن والمؤامرات بين أمراء المماليك والسلاطين طمعاً في الوصول إلى الحكم ، فلم يكن ثمة استقرار داخلي أيضاً .

وكان سكان مصر أبان دولة المماليك البحرية ينقسمون ، كما يقول لين بول ، إلى طبقتين متمايزتين تماماً : إحداهما طبقة المماليك وهي الفئة القليلة من الحكام العسكريين

(١) حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٢) ابن الأثير : معجم الزهور طبعة يولان ١٨٩٤ م ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ و ٦٠٩ و ٦١٥ و ١٣٩ — ١٤٠ و ١٤٣ وما بعدها أيضاً .

(Military Oligarchy)، والأخرى هي العامة من المصريين، ولم يكن لأفراد هذه الطبقة الاجتماعية الأخيرة أى صوت فى حكم البلاد^(١).

وفى رأينا أنه كان إلى جانب هاتين الطبقتين طبقة ثالثة، وهى وأن كانت من الشعب إلا أن أفرادها كانوا يتمتعون باحترام السلاطين، وكانت هذه الطبقة الثالثة هي الحائل الوحيد بين استبداد السلاطين والشعب، وأعنى بها طبقة المعاه من الفقهاء والصوفية. وكان ابن عطاء الله، من حيث هو ققيه وصوفى بارز فى عصره، من هذه الطبقة الثالثة، وكان لا يخشى بأس السلاطين، ويرى أن من أهم واجبات الصوفى أمر الملوك بالمعروف ونهيهم عن المنكر إذا كانوا على غير الجادة القويمة، والرحمة لجميع العباد، والشفقة بالفقراء، والاتصاف لهم، وتقديمهم على الأغنياء، وأبناء الدنيا من الملوك والأمراء وغيرهم، وإلى ذلك يشير بقوله: «... ومن أوصافهم (أى الصوفية) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند من يخاف ويرجى من الملوك... وخدمة الفقراء والشفقة والرحمة لجميع عباد الله... ومن أوصافهم تقديم الفقراء على الأغنياء وأبناء الآخرة على أبناء الدنيا...»^(٢)

وقد روى ابن عطاء الله فى لطائف المنن عن نفسه رواية جاء فيها أنه اجتمع بالملك المنصور حسام الدين لاجين بن عبد الله المنصورى الذى ولى سلطنة مصر من سنة ٦٩٦ هـ إلى ٦٩٨ هـ^(٣)، وفى اجتماعه هذا وعظه وعظاً طويلاً مبيناً له أنه يستطيع أن يكون عادلاً وجواداً، ومستحثاً إياه على شكر نعمة الملك بإقامة العدل بين الناس، ودفع الإضرار والأنكاد عن الرعية، ولأهمية هذا الاجتماع ثبت فيما يلى نص الرواية المشيرة إليه: يقول ابن عطاء الله: «... ولما اجتمعت بالسلطان الملك المنصور لاجين رحمه الله قلت له: يجب عليكم الشكر لله فإن الله قد قرن دولتكم بالرخاء^(٤)، وانشرحت قلوب الرعايا بكم، والرخاء أمر لا يستطيع الملوك تكسبه ولا استجلابه كما يتكسبون

(١) Stanley Lane — Poole : A History of Egypt in the Middle Ages ; London 1901, pp. 252-254.

(٢) مفتاح الفلاح، ص ٤٩ — ٥٠.

(٣) بدائع الزهور، ج ١ ص ١٣٦ — ١٣٨.

(٤) اقترنت دولة الملك المنصور لاجين بالرخاء لسبق وقوع قحط وفناء شديدين بمصر سنة

٦٩٥ هـ (بدائع الزهور ج ١، ص ١٣٣ — ١٣٤).

العدل والعبود والمطاء . قال : وما هو الشكر ؟ قلت : الشكر على ثلاثة أقسام : شكر اللسان ، وشكر الأركان ، وشكر الجنان . فشكر اللسان التحدث بالنعمة ، قال تعالى : « وأما بنعمة ربك فحدث » ، وشكر الأركان العمل بطاعة الله ، قال سبحانه وتعالى : « اعملوا آل داود شكراً » ، وشكر الجنان الاعتراف بأن كل نعمة بك أوبأحد من العباد هي من الله ، قال تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله » ... فقال : وما الذى يصير به الشاكر شاكراً ؟ قلت له : إذا كان ذا علم فبالتيبين والإرشاد ، وإذا كان ذا غنى فبالبذل والإيثار للعباد ، وإذا كان ذا جاه فبإظهار العدل فيهم ودفع الإضرار والأنكاد ^(١) .

وهكذا يتبين لنا موقف مشرف للغاية وقفه ابن عطاء الله من أحد سلاطين عصره ، وهو فى رأينا ينطوى على علو همته وشدة زهده فى الدنيا وجاهها وثقته بالله . وينفسه ، وهو إلى جانب هذا صفحة مشرقة فى تاريخ التصوف المصرى تبين منها أن الشعب لم يكن ليستكين دائماً لسلطينه المستبدين ، وإنما كان يظهر من أبنائه صوفى كابن عطاء الله يقف فى وجه سلطان منهم يظه حيناً يراه محتاجاً إلى الوعظ ، ويمحته فى عبارته قوية بليغة على أن شكر نعمة الملك والسلطان والجاه لا يكون إلا بتحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس ، ودفع الأضرار والأنكاد عن الرعية ، ما أكثر ما كان يسيه سلاطين المالك فى ذلك العصر من الأضرار والأنكاد للمساكين من أبناء الشعب ! .

٧ — وفاته وقبره وصحبه

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفى صوفينا السكندرى فى سنة ٧٠٩ هـ .

وتحديد وفاته بسنة ٧٠٩ هـ أمر أجمع عليه المترجمون له ، وشذ عنهم فيه الشعراوى الذى ذكر أن وفاته كانت سنة ٧٠٧ هـ ^(٢) ، ونحن نأخذ بالتاريخ الأول لعدم وجود ما يرجح صحة التاريخ الثانى .

(١) لطائف المنن ، ص ١٢٨ .

(٢) الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٩ .

وقد حدد بعض الترجمين الشهر الذى وقعت فيه الوفاة، وزاد بعضهم على هذا تحديد اليوم الذى وقعت فيه .

فيذكر السبكي أن وفاة ابن عطاء الله كانت في شهر جمادى الآخرة من سنة ٧٠٩ هـ^(١)، ويذكر ابن حجر المصقلاني أنها كانت في نصف جمادى الآخرة^(٢)، ويتفق معه في ذلك ابن العماد الحنبلي^(٣)، ويحدد السيوطي يوم الوفاة نفسه فيقول إنها وقعت في اليوم الثالث عشر من شهر جمادى الآخرة سنة ٧٠٩ هـ (= ١٩ نوفمبر سنة ١٣٠٩ م)^(٤).

وقد توفي ابن عطاء الله بالقاهرة كما ذكر ابن فرحون والسبكي^(٥)، وزاد ابن حجر المصقلاني أن وفاته كانت بالمدرسة المنصورية بالقاهرة^(٦)، وتابعه في ذلك السيوطي^(٧).

والمدرسة المنصورية التي ذكر المترجمون أن وفاة ابن عطاء الله كانت بها هي المدرسة التي بداخل المارستان الكبير الذي بناه الملك المنصور سيف الدين قلاوون الألفي الصالحى (٦٧٨ هـ — ٦٨٩ هـ)، وقد وصف المقرئى هذه المدرسة بأنها كانت من داخل المارستان الكبير المنصوري بخط بين القصرين بالقاهرة، وأنشأها واقبة التي تجاهها الملك المنصور قلاوون على يد الأمير علم الدين سنجار الشجاعى، ورتب بها دروساً أربعة لطوائف الفقهاء الأربعة، ودرساً للطب، ورتب بالقبعة درساً للحديث النبوى، ودرساً لتفسير القرآن الكريم، وميعاداً (يكون الميعاد عادة للوعظ) وكانت هذه المدارس لا يليها إلا أجل المتبرين^(٨) وقد تم بناء المارستان واقبة والمدرسة سنة ٦٨٤ هـ^(٩).

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٧٧ .

(٢) الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٧٤ .

(٣) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥١ هـ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) حسن المحاضرة، ج ٢، ص ٢٥٠ .

(٥) الديباج ص ٧٠؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٧٧ .

(٦) الدرر الكامنة، ج ١، ص ٢٧٤ .

(٧) حسن المحاضرة، ج ٢، ص ٢٥٠ .

(٨) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٤، ص ٢١٨ .

(٩) بدائع الزهور، ج ١، ص ١١٦ .

وقد ذكر الأستاذ لين بول أن هذا المارستان يشتمل على أبنية ثلاثة :

المسجد والمارستان والقبة التي بها مدفن مؤسسه^(١) .

ونحن نرجح أن يكون ابن عطاء الله قد تولى التدريس أو اليعاد بهذه المدرسة ، وأنه قد وافته منيته بها .

وكانت جنازة ابن عطاء الله بالقاهرة ، كما يحدثنا ابن تفرى بردى ، مشهودة حفلة **للغاية**^(٢) .

وذكر المناوى أن ابن عطاء الله دفن بالقراقة بقرب بنى الوفا^(٣) وقد حدد الأستاذ محمد رمزي موقع قبره فذكر ما نصه : قبر ابن عطاء الله السكندري لا يزال موجوداً بجبانته سيدى على أبى الوفاء الكائنة تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، وهذا القبر يقع على بعد ٣٠٠ متر فى الجنوب الشرقى لجامع سيدى على أبى الوفاء ، وبجوار القبر من الغرب قبة تحتها كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام ، وبالقرب منها فى الشمال الغربى قبر محمد بن سيد الناس وقبة تحتها قبر عبد الله بن أبى جرة^(٤) .

وقد زرت هذا القبر عند بدء اشتغالى بهذا البحث فوجدته عبارة عن ضريح مكشوف مبنى بالحجر يحيط به سور منهدم به قبله ، ويبدو أن ما حول الضريح كان مسجداً أو زاوية خصصت للتعبد والاقطاع ، وهذا يؤيد ما ذكره الحاج الكوهن فى طبقاته من أن ابن عطاء الله السكندري دفن بسفح الجبل المقطم بزاويته التى كان يعبد فيها^(٥) .

وحول قبر ابن عطاء الله توجد قبور أخرى لبعض معاصريه من المشاهير كقبر تقي الدين بن دقيق العيد ، وهو ليس بعيداً عن قبر ابن عطاء الله ، وقد ذكر شمس الدين الزيات أيضاً أن حوش ابن عطاء الله فيه جماعة من العلماء والصلحاء .

(١) A History of Egypt in the Middle Ages, p 283

(٢) النجوم الزاهرة ج ٨ ، ص ٢٨٠ .

(٣) الكواكب البرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٨ .

(٤) النجوم الزاهرة ، ج ٨ ، ص ٢٨٠ بالهامش .

(٥) طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

والأشراف والأقراء والفقهاء والمحدثين ، منهم القاضي محي الدين المغربي صه
ابن عطاء الله^(١) .

وقبر ابن عطاء الله لا يزال إلى الآن مهملًا وحيدًا لو اعتنت به وزارة الأوقاف ،
وهو من غير شك جدير بمنايتها ، أو اعتنى به المتسبون للطريقة الشاذلية اعترا
منهم بفضل صاحبه ومكانته في طريقهم .

ولابن عطاء الله مسجد ينسب إليه بالإسكندرية ، ذكره علي باشا مبارك في خطه
وقال إنه مشهور بالإسكندرية وإن كان ابن عطاء الله لم يدفن بها ، واعتبره من المساجد
الجامعة فيها^(٢) .

٨ - ملته

وقد عرف المترجمون لابن عطاء الله السكندري بعد وفاته مكانته كعالم وصوفي
له خطره ، وهؤلاء المترجمون ليسوا جميعاً من كتاب تراجم الصوفية ، وإنما غالبيتهم من
المؤرخين وكتاب طبقات الفقهاء . وليس من شك في أن شهادات المؤرخين وكتاب
طبقات الفقهاء أدل على منزلته من شهادات الصوفية أنفسهم له ، لأنها تكون عادة
أبعد عن التحيز والمبالغة في ذكر المناقب .

فمن هؤلاء عفيف الدين اليافعي البني المتوفى سنة ٧٦٨ هـ الذي وصفه بأنه
الشيخ الكبير العارف بالله الخبير ، شيخ الطريقين وإمام الفريقين ، دليل الطريقة ، ولسان
الحقيقة ، ركن الشريعة المطهرة الرفيعة ، وأشاد بذكر مصنفاته العديدة مبيناً أنها
اشتملت على أسرار ومعارف وحكم ، وأنها في غاية من الجودة^(٣) .

وقال عنه تاج الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ أنه كان إماماً عارفاً صاحب
أشارات وكرامات ، وأن له قدما راسخة في التصوف^(٤) .

(١) شمس الدين محمد بن الزيات : السكواك السيارة في ترتيب الزيارة ، المطبعة الأميرية بمصر
سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ، ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٢) علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة ، طبعة بولاق سنة ١٣٠٦ ، ج ٧ ، ص ٦٩ .

(٣) عفيف الدين اليافعي البني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتد من حوادث الأمان
مطبعة دار المعارف النظامية بمصر آباد ١٣٣٩ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٤٧ .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٧٦ .

وشهد له ابن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩ هـ في كتابه «الديباج» ، وهو كتاب في تراجم أعيان المالكية ، بأنه كان جامعاً لأنواع العلوم من تفسير وحديث ونحو وأصول وفقه وغير ذلك ، وأنه كان أعجوبة زمانه في كلام التصوف ، وأشار إلى أن الكثيرين قد سلكوا طريقه وانتفعوا به ، وأن له نظماً حسناً^(١) .

وأبان ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ عن أنه كان المتكلم على لسان الصوفية في زمانه ، وذكر أنه كانت له جلالة عجيبة ووقع في النفوس^(٢) .

ثم صور له عبد الرؤوف المناوي المصري المتوفى سنة ١٠٣١ هـ مكانة ابن عطاء الله وثقافته الشاملة بقوله عنه : « إمام تاج علمه مرتفع ، وشمل فضله مجتمع ، وخبر نعمته مشتهر ، ودر حكمة منتشر ، ومصنفاته مفيدة ، وحلل ذكره على عمر الأيام جديدة ، هجر النوم وقلاه ، ولو لم يكن له غير كتاب التنوير لكفاه ... »

« له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة ، إمام في التفسير والحديث والأصول ، متبحر في الفقه ، له وعظ يعذب في القلوب ويحلو في النفوس ، وكان رضي الله عنه قد تدرب بقواعد العقائد الشرعية ، وهذبته العلوم فاستدل بالمنطوق على المفهوم ، فساد بذلك المصابة الصوفية فكان له من الرياسة شرف معلوم ... »^(٣)

وقد تنبأ له أستاذه الرمسي بهذه المنزلة التي أشار إليها أولئك الترجوم وكثير غيرهم من قبل لما كان يراه من ذكائه وملازمته له ، على نحو ما يدل عليه قوله له إبان تلمذته عليه : « ... والله ليكونن لك شأن عظيم ... »^(٤) « وقوله له أيضاً بهذا الصدد ... إلزم فوالله لئن لزممت لتكون مفتياً في المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة ، أهل العلم الباطن »^(٥) .

(١) الديباج ، ص ٧٠ .

(٢) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

(٣) الكواكب الدرية ، نسخة خطية ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

(٤) لطائف المنن ، ص ٦٧ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٧٠ .

الفصل الثاني

حياة ابن عطاء الله التصوفية

- ١ - تمهيد .
- ٢ - كيف بدأت حياته التصوفية .
- ٣ - حياته سالكا .
- ٤ - حياته صوفياً كاملاً :
 - (أ) دوره في الطريقة الشاذلية .
 - (ب) دوره في التصوف المصري .
 - (ج) الخصومة بينه وبين ابن تيمية .
 - (د) ما يروى عنه من كرامات .

١ - تخرير :

ذكرنا في الفصل السابق أطوار حياة ابن عطاء الله السكندري المختلفة وخصائص عصره من النواحي الدينية والسياسية والاجتماعية ومكانته فيه ، وقلنا إنه كان في طور حياته الأول طالباً لعلوم عصره الدينية بالاسكندرية ، ومنكراً على الصوفية ، ثم أصبح في الطور الثاني صوفياً لالتقائه بأبي العباس الرمى وتلمذته عليه ، كما لم ينقطع فيه عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها بالإسكندرية حينما أصبح جديراً بالتصديق فيها ، وبعد هذا أصبح صوفياً كاملاً مرشداً في طور حياته الثالث بالقاهرة .

ومن هذا التقسيم يتبين أن ابن عطاء الله لم ينشأ صوفياً بل على العكس من ذلك نشأ منكراً على الصوفية ، فما الذي غير مجرى حياته النفسية وجعله يقبل على طريق الصوفية ويصبح واحداً من أبرز رجاله ؟

هذا هو السؤال الذي عرض لنا أثناء كتابة سيرته ولكننا آثرنا لأهميته أن نقرده للإجابة عنه فصلاً خاصاً نحلل فيه الدوافع النفسية التي تماقت على نفسه فأثر معها طريق الصوفية ، كما نوضح فيه حياته سالكا مبتدئاً خاضعاً لإشراف شيخه ثم نختمه بصورة لحياته صوفياً مكتملاً مرشداً إلى طريق الله ، مبينين فيها دوره في مدرسته الشاذلية الصوفية ، وفي التصوف المصري ، وذا كرين ما ينسب إليه من كرامات للإيالة عن منزلته كصوفي واصل مع تحليلها .

٢ - كيف برأت حياته الصوفية :

نشأ ابن عطاء الله منكراً على الصوفية وعلى ما يعبرون عنه من علوم وأذواق بحكم بيئته وثقافته الفقهية المتقيدة بظاهر النصوص الشرعية والتي لا تسوغ التصوف من حيث هو علم لأحكام الباطن ، فقد كان جده لوالده أحد فقهاء عصره المنكرين على الصوفية أشد الإنكار على نحو ما أشرنا إليه من قبل^{١٧} .

ومن كان ينكر عليهم ابن عطاء الله من الصوفية الشيخ أبو العباس الرمى ،

(١) انظر ص ١٢ - ١٣ من هذا البحث .

أشهر صوفية الاسكندرية في عصره ، ولندعه يصور إنكاره عليه خاصة وعلى الصوفية عامة قائلا : « . . . وكنت أنا لأمره (أى لأمر أبي العباس الرسمى) من المنكرين ، وعليه من المعترضين ، لا لشيء سمعته منه ، ولا لشيء صح ثقله ، حتى جرت بينى وبين أصحابه مقالة ، وذلك قبل صحبتى إياه ، وقلت لذلك الرجل : ليس إلا أهل العلم الظاهر ، وهؤلاء القوم (الصوفية) يدعون أموراً عظيمة ظاهر الشرع يابها . . . » (١) .

وهكذا كان ابن عطاء الله منكراً على أبي العباس الرسمى ، لا لشيء سمعه منه ، ولا لشيء صح ثقله عنه ، فهو إنكار دفع إليه محض التعصب للفقهاء ورجال الفقه ، وهذا يبين أن ابن عطاء الله لم يكن متبهماً ولا مستمداً في طور حياته الأول لأن يكون صوفياً . . .

ولكن مقالة ابن عطاء الله لأصحاب الرسمى ، وخصومته لهم ، وإنكاره الشديد على شيخهم ، كل هذا أثار في نفسه عدة خواطر جعلته يحاسب نفسه في يومها ، وإذا بهذه المحاسبة تشتد وتغنف ، وإذا به يحس من نفسه أزمة شديدة خشي معها أن يكون منكراً على الشيخ من غير حق .

ولذا اندفع بقوة إلى مجلس أبي العباس الرسمى ليستطلع حقيقة أمره ، وليعرف مبلغ علمه ، وحتى يتبين له ما إذا كان محققاً في إنكاره وخصومته أم ليس الأمر كذلك فقال : « . . . وكان سبب اجتماعى به (بالشيخ أبي العباس) أن قلت فى نفسى بعد أن جرت المحاسبة بينى وبين ذلك الرجل : دعنى أذهب أنظر إلى هذا الرجل ، فصاحب الحق له أمارات ولا يخفى شأنه ، فأتيت إلى مجلسه فوجدته يتكلم فى الأنفاس التى أمر الشارع بها فقال : الأول إسلام ، والثانى إيمان ، والثالث إحسان ، وإن شئت قلت : الأول عبادة ، والثانى عبودية ، والثالث عبوده ، وإن شئت قلت : الأول شريعة ، والثانى حقيقة والثالث تحقق أو نحو هذا ، فما زال يقول : وإن شئت قلت ، وإن شئت قلت إلى أن بهر عقلت ، وعلمت أن الرجل إنما يتكلم من فيض بحر إلهى فأذهب الله ما كان عندى . . . » (٢) .

—————

(١) لطائف اللت ، ص ٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٩ — ٧٠ .

آمن ابن عطاء الله إذن بأبي العباس المرسى ، وأقر بعلمه وفضله ، وذهب ما كان عنده من الإنكار ، وانبهر عقله بما سمعه من علوم الحقيقة التي لم يكن ليتذوق شيئاً منها وهو يقف على علمه عند حد محدود لا يمكن أن يبعث في نفسه شيئاً من الاطمئنان والسكينة مثلاً يبعث هذا العلم المغترف من فيض بحر إلهي .

ولكن ماذا حدث بعد هذا اللقاء الأول بين ابن عطاء الله وشيخه ؟

يحدثنا ابن عطاء الله بأنه عاد ليلتشد إلى منزله وهو في حالة نفسية لا يرغب معها في الإقبال على أهله ولا على غيرهم كما اعتاد ذلك من قبل ، بل وجد في نفسه من المعاني الغريبة والخواطر الملحة ما عجز عن أن يدرك كنهه ، فأسلمه ذلك إلى العزلة والانفراد عن الخلق في مكان ما ينظر من خلاله إلى السماء وإلى الكواكب وإلى ما خلق الله فيها من عجائب قدرته ، متأملاً في الكون كله مستكناً لحقيقته متفكراً في خالقه فقال « . . . ثم أتيت تلك الليلة إلى المنزل فلم أجد في شيئاً يقبل الاجتماع بالأهل على عادي ، ووجدت معنى غريباً لا أدري ما هو ، فانفردت في مكان ما أنظر إلى السماء وإلى كواكبها وإلى ما خلق الله فيها من عجائب قدرته ، فحملني ذلك على العود إليه مرة أخرى . . . »^(١)

وهكذا طرأت على ابن عطاء الله حالة من الحالات الوجدانية الخاصة ، وهي حالة القلق الذي لا يدرك كنهه ولا يعرف سببه ، عبر عنها بأنها معنى غريب لا يدري ما هو ، بولعه ناشئ من تفكره في الكون وخالقه ومحاولة استكناه المجهول وغير ذلك من الخواطر الأخرى التي خطرت له في إلحاح ، فلجأ إلى الاستبطان الذاتي الذي يفتش في أعماق النفس عن الحقائق فلم يجد شيئاً ولم يحقق له أمله المنشود .

وهذه الحالة النفسية من القلق المبهم هي في رأينا نقطة البداية في سلوكه الطريق الصوفي ، وقد سببها له تجاذب دوافع متصارعة متصارعة : فهو من ناحية تعرض له مشكلات وجدانية يبعثها في نفسه التأمل ، ومن ناحية أخرى يرى نفسه عاجزاً كل العجز عن أن يجد لهذه المشكلات خلا ، فالتمس لنفسه ، كغيره من الصوفية ، مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله ، يقول أميل بوترو : ... إن نقطة البداية واللحظة الأولى

(بالنسبة لحياة الصوفي النفسية) حالة من حالات النفس من الصعب تحديدها ... ، إنها حالة من الرغبة البهمة القلقة ، شديدة كذاب نفسى ، لا يمكن قط تحديدها أو بالأحرى تفسيرها من حيث موضوعها والدافع إليها ، .. هي تطلع نحو المجهول ، نحو خير لازم للقلب يقصر العقل عن تمثله ... ، وعند الصوفي هي حالة عميقة ومستمرة ، وتؤرق النفس ... »^(١) . ثم يذكر « بوترو » أنها تدفع الصوفي بعد ذلك إلى تصور اللامتناهي الخالد الكامل الله على أنه الموضوع الأسمى لرغباته . وما ذلك إلا ما يسميه الصوفية المسلمون بالالتجاء إلى الله .

وهكذا لم يجد ابن عطاء الله بداً من أن يلتجئ إلى الله لمجزئه وقصوره فهو لم يتوصل بفكره وعلمه إلى ما فيه غناء لقلبه .

ومن ثم فكر في أن يعود إلى الشيخ أبي العباس مرة أخرى فهو رجل عارف بالله وبطرق السماء ويمكن أن يتخذ مثلاً أعلى ، وهو الوحيد الذى يبدو أنه قادر على إزالة همومه وهواجسه .

يقول ابن عطاء الله : « فأتيت إليه فاستؤذن على ، فلما دخلت عليه قام وتلقانى ببشاشة وإقبال حتى دهشت خجلاً ، واستصغرت نفسى أن أكون أهلاً لذلك ، فكان أول ما قلت له : يا سيدى أنا والله أحبك ، فقال : أحبك الله كما أحببتنى ، ثم شكوت له ما أجده من هموم وأحزان ، فقال : أحوال العبد أربع لا خامس لها : النعمة والبلية والطاعة والمعصية ، فإن كنت بالنعمة فقتضى الحق منك الشكر ، وإن كنت بالبلية فقتضى الحق منك الصبر ، وإن كنت بالطاعة فقتضى الحق منك شهود منته عليك فيها ، وإن كنت بالمعصية فقتضى الحق منك وجود الاستغفار . فبعت من عنده وكأنما كانت الهموم والأحزان ثوباً نزعته . ثم سألتى بعد ذلك بعبدة : كيف حالكم ؟ فقلت : أفتش عن الهم فلا أجده ، فقال :

ليسلى بوجهك مشرق وظلامه فى الناس سارى

والناس في سدف الظلام ونحن في ضوء النهار

إلزم ، فوالله لئن لُزمت لتكون مفتياً في المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن «^(١) .

والتأمل في هذه العبارات التي يصور فيها ابن عطاء الله لقاءه بشيخه اللقاء الثاني يرى أن حالة القلق النفسي المبهمة عنده قد تحولت إلى حالة من الاستقرار النفسي .

ومبعث هذا الاستقرار أنه أقبل على شيخه والحب بملأ قلبه له ، فشكا إليه ما كان يجده في نفسه من الهموم والأحزان التي كانت تؤرق نفسه وتسبب له — كما يمكن أن تسبب لغيره من المقبلين على طريق الصوفية أيضاً — عقدة نفسية ، وإلى ذلك يشير السهروردي في عوارف المعارف بقوله : « ... إن المرید متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصریحاً أو تعريضاً يصير على باطنه منه عقدة في الطريق ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول »^(٢) .

واستطاع أبو العباس الرمي بما له من دراية بأحوال القلوب أن يزيل بكلامه ما بنفس تليذه من آلام وأحزان — وكان قد أخذه بالرفق واللين وقابله ببشاشة وترحاب استصغر ابن عطاء الله نفسه إزاءها — فكان لهذا كله أطيّب الأثر في نفسه ، ثم اعتبر شيخه حاله وتفرس فيه وأدرك استمداده وذكاءه وصلاحيته لأن يكون صوفياً وقيماً بارزاً يفتي في المذهبين .

وهكذا كان أبو العباس الرمي طبيباً روحانياً عالماً بكلمات القلوب وآفات وأعراضها وأدوائها وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها ورد أمراضها ، وقادراً على الإرشاد والتكميل .

ولذلك اتخذ ابن عطاء الله في حياته الصوفية مثلاً أعلى في العلم والأخلاق ، ولندعه يفصح له عن تقديره وجهه له قائلاً : « وشيخنا وإمامنا وقدوتنا في هذا الشأن

(١) لطائف المنن ، ص ٧٠ .

(٢) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، بهامش إحياء علوم الدين لقرطبي ، القاهرة

١٣٣٤ هـ ، ج ٤ ص ٩٤ .

(أى علوم الصوفية) أوجد وقته ، وعلامة زمنه ، علم العارفين ، قطب المهتدين ، مظهر سناء الحقيقة ، ومبين معالم الطريقة ، العالم بالأسماء والحروف والدوائر ، الجامع لعلم الظواهر والسرائر ، سيدنا ومولانا شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عمر الأنصارى الرسمى الشاذلى قدس الله سره ، وهو الذى اقتبسنا من أنواره وسلكنا على نهج آثاره ، وهو الذى أسرع بأسرارنا حتى لحقت ، وفق السنتنا حتى نطق ، غرس غرائس المعرفة فى قلوبنا فأبنت ثمراتها وقاحت زهراتها ، وهو الذى بفضل الله وعدنا ، وبالكلام فى العلمين أشار لنا لا نتسبب إلا إليه ولا نعتد فى هذا الشأن إلا عليه^(١) .

وقد صحب ابن عطاء الله السكندرى شيخه الرسمى اثنى عشر عاما ، وتلقى عنه الطريقة الشاذلية ، وفيما يأتى صورة له كسالك ناشئ يتلقى التوجيهات من شيخه .

٢ - حياة سالك :

كان مبنى طريقة أبي العباس الرسمى^(٢) ، تلميذ الشاذلى وأستاذ ابن عطاء الله ، على الجمع على الله وعدم التفرقة ، وملازمة الخلوة والذكر ، وكان لكل مرید معه سبيل ، فيحمل كل واحد على السبيل الذى يصلح له .

وكان الرسمى لا يحب المرید الذى لا يتكسب ، وكذلك كان لا يلزم المرید أن لا يرى غيره من المشايخ ، وكان يقول عن شيخه الشاذلى مانصه : « أصحابونى ولا أمنعكم أن تصحبوا غيرى ، فإن وجدتم من هؤلاء أعذب من هذا فردوا » .

وكان من أبرز صفاته كأستاذ إكرامه الطلبة إذا جاءوه ، وكان ينهى أن يعوق المرید إذا جاءه ويقول : المرید يأتى بشعلة همته فإذا قيل له قف ساعة أطفأت ما جاء به ، وكان لا يد له عن المتاعب والمشقات ولا يلزمه ذلك ، وكان يقول عن شيخه الشاذلى : « ليس الرجل من ذلك على تعبك وإنما الرجل من ذلك على راحتك^(٣) » .

وهكذا كان أبو العباس الرسمى مع تلاميذه ومنهم ابن عطاء الله ، يستخدم معهم طرقاً تربوية صحيحة ، فيجمعهم على الله ويرسم لكل واحد منهم طريقاً ، ولا يعوق أحداً

(١) لطائف المتن ص ١٦٦ — ١٦٧ .

(٢) انظر نفس المرجع ، ص ٨٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٨٣ — ٨٤ .

منهم إذا جاءه متحمساً ، بل يشجعه ويأخذ بيده ثم لا يندله على المشقات والمتاعب ، فكان هذا بدون شك مدعاة لحب تلاميذه له وإقبالهم عليه .

وكان ابن عطاء الله ملازماً لشيخه ملازمة تامة على غير ما كان عليه بعض تلاميذ المرسى ، ولذلك كان شيخه يحبه كل الحب ^(١) .

ويذكر لنا ابن عطاء الله بعض الروايات المشيرة إلى أحواله إبان سلوكه وتوجيهات شيخه له بشأنها :

فثلاً كانت تعرض له في بداية سلوكه وسواس ، منها ما كان يطرأ عليه في الطهارة ، فلم يتخلص منه إلا بتوجيه شيخه له فأخبر عن ذلك قائلاً : « ... وكنت كثيراً ما يطرأ على الوسواس في الطهارة فبلغ ذلك الشيخ فقال : بلغني أن بك وسواساً في الوضوء . قلت : نعم ، فقال : هذه الطائفة (الصوفية) تلعب بالشيطان لا الشيطان يلعب بهم . ثم مكثت أياماً ودخلت عليه فقال : ما حال ذلك الوسواس ، قلت : على حاله فقال : إن كنت لا تترك الوسوسة فلا تعد تأتينا فشق على ذلك وقطع الوسواس عني » ^(٢) .

وكانت تعرض له بعض الخواطر المذمومة إبان سلوكه ، وهي ما يرد على النفس ويسمى بالهواجس ويدعو إلى إتباع شهوة جلية أو خفية أو غير ذلك من حظوظ النفس ، وأهم خاطر عرض له من ذلك إرادة التجريد :

ذلك أنه رأى نفسه مشتغلاً بالعلوم الظاهرة وظن أنه لن يستطيع أن يسلك طريق الصوفية إلا إذا انقطع عن اشتغاله بهذه العلوم وتفرغ بالكلية لصحبة شيخه .

ولما كان أبو العباس المرسى يرسم لكل واحد من تلاميذه طريقاً خاصاً ، فقد رسم لابن عطاء الله طريقاً يزاء خاطر التجريد هذا فنصحته ألا يقدم على ذلك ، بل عليه بأن يمكث فيما أقامه الله فيه من اشتغال بعلوم الشريعة ، ولندع ابن عطاء الله يروي لنا ذلك قائلاً : « ... ودخنت أنا عليه (يقصد على شيخه المرسى) وفي نفسي

(١) لطائف المتن ، ص ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

ترك الأسباب والتجرد وترك الاشتغال بالعلم الظاهر قائلاً : إن الوصول إلى الله لا يكون على هذه الحالة ، فقال لي من غير أن أبدى له شيئاً : صحبني بقوص إنسان يقال له ابن ناشيء ، وكان مدرساً بها ونائب الحكم ، فذاق من هذا الطريق شيئاً على أيدينا فقال : يا سيدي أترك ما أنا فيه وأتفرغ لصحبتك ؟ قلت له : ليس الشأن ذا ! ولكن امكث فيما أقامك الله ، وما قسم لك على أيدينا هو إليك واصل ، ثم قال : وهكذا شأن الصديقين لا يخرجون عن شيء حتى يكون الحق هو الذي يتولى إخراجهم ، فخرجت من عنده وقد غسل الله تلك الخواطر من قلبي وكأها كانت ثوباً نزعته ، ورضيت عن الله فيما أقامني فيه ^(١) .

ولا نكون مبعدين عن الحق إذا قلنا إن هذا التوجيه في السلوك قد شكل مذهب ابن عطاء الله الصوفي في قواعد السلوك بأسره ، وهكذا كانت حياته الصوفية العملية ذات أثر بعيد في تشكيل مذهبه النظري .

فهذا التوجيه ينطوي على أن يرضى الصوفي عن الله فيما يقيمه فيه من أحوال السلوك فلا يتشوف إلى أن ينتقل من حالة إلى حالة أخرى بإرادته ، بل عليه أن يكون في سلوكه خاضعاً لحكمة الله ومراده من إقامته فيما هو فيه . وما دام الله قد أقام ابن عطاء الله في مقام الاشتغال بالعلوم الظاهرة فليس من أدب السلوك أن يطمح إلى التجرد وترك الاشتغال بها ، لأنه بذلك يكون متبعاً لشهوة خفية ، وما يدريه فلعل الله تعالى أراد باشتغاله بها أمراً لا بد أن يتم في علمه .

وقد شكل هذا التوجيه في الطريق مذهب ابن عطاء الله في إسقاط التدبير في السلوك ، وكثيراً ما كان يردد بعد ذلك عبارته : « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن المهمة العملية » ^(٢) .

وكان ابن عطاء الله في طور سلوكه يتمثل الشيخ أبا العباس للرسمي أعلام

(١) لطائف المتن ، ص ٦٤ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ص ١٠ ، ص ٥ .

ناظرية كلما حربه امرأو وقع في ضيق ، وليس هذا بغريب مادام ينظر إلى شيخه باعتباراه مثله الأعلى في السلوك والأخلاق .

فيروى كيف تأثر مرة بخلق شيخه وتمثله له : « . . . وأما حلمه (أى حلم شيخه المرسى) كان من شأنه أن لا ينتقم لنفسه ولا ينتصر لها ، ولقد دخلت عليه يوماً فقال لى : ما تقول فى فلان (رجل قد آذى الشيخ الأذى البالغ) ؟ أتى إلى إلى بعض أصحاب فلان (بعض من كان له الأمر فى ذلك الزمان وكان يتردد إلى الشيخ) فقالوا : ياسيدى هذا الرجل آذاك نسى فى ضربه وإشهاره فى البلدتين مصر والقاهرة فماذا تقول أنت ؟ . قلت له : مصلحة . . . فقال كالنكر : لأى شىء قلت ذاك ؟ . قلت : تشفى منه ، قال : أنا ما أتشفى من أحد ، قلت : أردت الاتباع ، قال : ولا تحمل اتباعى على التشفى ، فأطرت خجلاً . فما توجه أحد لنا بالأذى بعد ذلك فنزلت به نازلة وهمت نفسى بالتشفى منه إلا وذكرت كلام الشيخ « أنا ما أتشفى فى أحد » ، حتى كأتى سمعته ذلك الوقت فتخمد النفس من التشفى بعد ذلك .

« واتفق بعد مدة نحو الخمس عشرة سنة أن كان الذى سعى فى أذية الشيخ سعى فى أذيتنا ، واتفق له نازلة فصاننا الله من اتشفى فيه وسلم ، وكان الشيخ يقول لى : هذا الذى استشرتك فيه سيتفق لك معه مثلما اتفق لى ، فافعل معه مثلما فعلت معه . . . وهذا هو كلام الأكا بر يطوى فى صحائف قلوب المريدين حتى إذا جاء وقته أظهره الله سبحانه كأنك قد سمعته ذلك الوقت ، وربما أحضر الله بفكرك شيخك الذى خاطبك الله بهيئته وزيه ، وربما تمثل لك فى الخيال المنفصل ، وربما حضر بوجوده الحسى عند وجود النوازل مثبتاً للمريدين ومعلماً »^(١) .

وهكذا لقن أبو العباس المرسى تلميذه درساً فى الأخلاق مؤداه ألا يكون منتقماً لنفسه ومنتصراً لها ، بل عليه أن يكون صابراً عن أذى الناس غير متشف فيهم إذا ما نزلت بهم النوازل ، وقد عمل ابن عطاء الله بهذا التوجيه المثالى وكان من تلاميذه بعد

ذلك أن الصوفية « يسامحون في حقوقهم وما يرجع إليهم ، وينصفون الناس من أنفسهم ولا ينتصفون من أحد ، . . وينصرون ولا ينتصرون . . ، ويتحملون الأذى ولا يؤذون ، ويحملون كل الناس ولا يحملون على أحد . . (مع) سلامة الصدر للجميع الخلق . . . »^(١)

ويقول في الحكم أيضاً ملخصاً فلسفته بهذا الصدد وموجهاً الخطاب إلى مريده : « متى آلتك عدم إقبال الناس عليك أو توجههم بالتم إليك فارجع إلى علم الله فيك ، فإن كان لا يقنمك علمه ، فصبيتك بعدم قناعتك بعلمه أشد من مصيبتك بوجود الأذى منهم »^(٢) . ويقول له كذلك : « إنما أجرى الأذى على أيديهم كي لا تكون ساكناً إليهم ، أراد أن يزجرك عن كل شيء حتى لا يشغلك عنه شيء »^(٣) .

ونخلص من كل ما سبق إلى أن ابن عطاء الله السكندري كان خاضعاً في حياته الصوفية لما ينحضع له السالكون من أشرف شيخ مرشد بصير عارف بالطريق إلى الله ، ولما يصطنعونه من مجاهدة النفس ومحاربة الخواطر المذمومة بغية التوصل إلى الكمال الأخلاقي .

ويمكن أن نعتبر التقاء بالمرسى لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية ، وهو هذا التحول الذي يسميه روبرت ثولس (Robert H. Thouless) من علماء النفس المعاصرين بالتوبة الصوفية (Mystical Conversion)^(٤) وهي التحول

(١) ابن عطاء الله السكندري : مناجاة الفلاح ومصباح الأرواح ، مطبعة السعادة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧ - ٥٠ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ص ٢ ، ص ٧٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢ ، ص ٧١ .

(٤) آثرنا أن نترجم الاصطلاح الإنجليزي (Mystical Conversion) بالتوبة الصوفية ، لأن معناه عند الصوفية المسيحيين ، كما يقول ثولس ، التحول من الحياة الدينية العادية إلى الحياة الصوفية بشكل مفاجئ ، وهو من معاني التوبة عند صوفية المسلمين : فيروي القشيري عن كيفية تحول ذي النون المصري من حياته الدينية العادية إلى حياته الصوفية بشكل مفاجئ رواية يقين منها أن هذا التحول يسمى عند الصوفية بالتوبة فيقول : « (كان) يوسف بن الحسين يقول : حضرت مجلس ذي النون يوماً وجاءه سالم المغربي ، فقال له : يا أبا القيس ما كان سبب توبتك ؟ قال : عجب لا تطيقه ، قال : بمعبودك إلا أخبرني ، فقال ذو النون : أردت الخروج من مصر إلى بعض القرى فتمت في الطريق في بعض الصحاري فتحت عيني فإذا أنا بتربة عمياء سقطت من وكرها على الأرض ، فانثقت الأرض فخرج منها سكرجان ، إحداهما ذهب والأخرى فضة ، وفي إحداهما سسم وفي الأخرى ماء ، فحطت نأكل من هذا وتشرب من هذا فقلت : حسبي قد تبت ولزمت الباب إلى أن قبلى الله عز وجل » (الرسالة الشريفة ص ٨ - ٩) . (١)

من الحياة الدينية العادية إلى الحياة الصوفية نتيجة لتجارب الصوفي الدينية الانفعالية القوية المستمرة ، وهي تغير فجائي يمتري الصوفي ويعتبر مميزاً له عن غيره ، وتختلف عما يعرف بالتوبة العادية (Ordinary Conversion) التي هي تحول من الحياة اللادينية إلى الحياة الدينية ^(٥) .

فقد كان ابن عطاء الله كما تبيننا يحيا حياة دينية عادية كفقيره في طوره الأول . ومتصباً فيه على الصوفية منكرأ عليهم وغير منهيء لسلوك طريقهم ، ولم يتهيأ له التحول المفاجيء من حياته العادية هذه إلى حياة أخرى صوفية إلا حينما التقى بالشيخ أبي العباس الرسي ، فتأثرت نفسه بما سمع منه من كلام في الحقيقة ، ودعاه هذا التأثير إلى التفكير في نفسه وإلى التأمل في الكون وخالقه وما أبدع فيه تعالى من مخلوقات ، فانفرد عن الناس في مكان خاص يتأمل الكون منه ومحاو لا تفسيره تفسيراً تطمئن إليه نفسه ، ومستبطناً لذاته استبطاناً عميقاً ، فلما لم يستطع إلى حل مشاكاه الوجدانية سبيلاً ، واستبد به العجز والقلق ، قرر العودة إلى الشيخ أبي العباس الرسي مرة أخرى ، ملتصقاً لديه شفاء نفسه المتطلعة في قلق عنيف إلى استكناه المجهول عن أمر الحياة والكون ، وسرعان ما اتخذ منه مثلاً أعلى في المعرفة والسلوك ، وأقبل عليه والحب يملأ قلبه ليسلك على يديه طريق الصوفية . وحقق استطاع شيخه أن يعالج نفسه المأزومة ، وأن يوجهه في السلوك وجهة قويمه ، فزال قلقه ، واطمأنت نفسه ، وأصبح يفتش عن المهم بعد ذلك فلا يجده .

وما زال شيخه يتدرج به في مدارج الطريق حتى غرس غرائس المعرفة في قلبه ، فأبنت ثمراتها ، وفاحت زهراتها ، وليس من شك في أن الوصول إلى المعرفة بالله كان اسمي ما وصل إليه ابن عطاء الله ، بل وكل صوفي سالك للطريق إلى الله .

٤ — حياة صوفيا لامر

وهكذا أصبح ابن عطاء الله على يدي شيخه الرسي كما تبيننا صوفيا كاملاً وأصلاً إلى الله تعالى عارفاً به .

(٥) انظر في تفصيل هذا : Robert H. Thouless : An Introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928, p. 191, pp. 205-207.

وبعد هذا قام ابن عطاء الله بدوره كصوفي مرشد ، وكرس حياته للدعوة إلى طريق الله وتهذيب المريدين على طريقة الشاذلية ، وكان له فيها شأن أى شأن .

(١) دوره فى الطريقة الشاذلية

كانت مصر فى القرن السابع الهجرى ، الذى نشأ شيخنا السكندرى فى نصفه الأخير ، مركزاً هاماً من مراكز التصوف التى وفد إليها الصوفية من جميع الأقطار الإسلامية الأخرى ، فيجدون لدعوتهم صدى وقبولا فى نفوس أبنائها وعطفا من سلاطينها .

ومن أشهر من وفد إليها من صوفية المغرب العربى فى ذلك العصر الشيخ أبو الحسن الشاذلى ومعه جملة من تلاميذه ومريديه ، واستوطنوا مدينة الأسكندرية ، وكان ذلك حوالى سنة ٦٤٢ هـ ، ثم كونوا مدرسة صوفية مشهورة بها .

وكان أبرز من وفد مع الشاذلى إلى مصر من تلاميذه الشيخ أبو العباس الرمى ، وهو الذى خلفه فى قيادة اتباع الطريقة فى حياته وبعد مماته ، وظل قائماً عليها حتى توفى بالأسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، فخلفه عليها أبرز من تلقى دعوته من تلاميذه المصريين ، ونعنى به ابن عطاء الله السكندرى .

وكان تصوف الشاذلى والرمى وابن عطاء الله ، وهم أركان المدرسة الشاذلية ، مبتعاً عن تيار مدرسة ابن عربى ومذهبها فى وحدة الوجود ، فلم يكن واحد منهم قائلاً بهذا المذهب .

ولكن هذا لا يعنى أنه لم تكن هناك صلات بين مدرسة ابن عربى والمدرسة الشاذلية ، فالمدرستان قد تفرعتا عن أستاذ مغربى واحد هو أبو مدين النوث التلمسانى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، والذى يمثل مذهب الفناء فى التوحيد خير تمثيل ، وتلمذ عليه ابن عربى وكثير من شيوخ الشاذلى .

ثم هناك إلى جانب هذا اتصال بين الشاذلى وبين بعض أصحاب ابن عربى وقع فى مصر وتبادل فيه الطرفان الكلام فى حقائق التصوف .

فيذكر ابن عياد الشاذلى عن اتصال صدر الدين القونوى تلميذ ابن عربى بالشاذلى ما نصه : « ولما قدم الشيخ القونوى تلميذ ابن عربى إلى الديار المصرية اجتمع

بالشيخ أبي الحسن (الشاذلى) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة والشيخ مطروق إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه ، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه وقال : أخبرنى أين قطب الزمان اليوم ومن هو صديقه وما علومه ؟ فقال : فسكت الشيخ صدر الدين ولم يرد جواباً ^(١) .

ويروى ابن عطاء الله فى لطائف المنن أيضاً اتصال أبي العلم يس أحد أصحاب ابن عربى بالشاذلى فى مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام ^(٢) .

ولكن على الرغم من هذا بقى الشاذلى وتلاميذه من بعده ومنهم ابن عطاء الله فى ناحية ، ومحى الدين بن عربى وتلاميذه فى ناحية أخرى . ويبدو أن الشاذلى تمسكه بالكتاب والسنة تماماً ^(٣) لم يرض عن تصوف ابن عربى وأصحابه لمخالفته لهذين الأساسين ولو ظاهراً .

وعلى قدر بعد الشاذلية وابن عطاء الله عن تيار أصحاب وحدة الوجود نجد قريتهم من تصوف الغزالى التقيد بالكتاب والسنة وتأثرهم به ، ويكفى هنا أن نشير إلى بعض أقوال الشاذلى والرسى التى يروىها ابن عطاء الله لتبين منزلة الغزالى فى نفوسهم جميعاً ، وأنهم كانوا يدعون مريديهم إلى الاقتداء به وانتهاج سنته وطريقته : فكان الشاذلى يقول لمريديه : « إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالى ^(٤) ، ويقول أيضاً ناصحاً : « كتاب الإحياء (للغزالى) يورثك العلم ، وكتاب القوت (للمكى) يورثك النور » ^(٥) .

وكان أبو العباس الرسى يقول عن الغزالى : إنا لنشهد له بالصدقية العظمى ^(٦) .

(١) ابن عباد الشاذلى : الفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ، طبع مصر ١٢٧٣ هـ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٤٣ .

(٣) أورد الشيرازى فى الطبقات قول الشاذلى لمريده : « إذا عارض كشفك الكتاب والسنة خيسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك : إن الله تعالى قد ضمن فى العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها لى فى جانب الكشف » . ص ٢ ، ص ٤ .

(٤) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

(٥) قصص المرجع ، ص ٦٢ .

(٦) قصص المرجع ، ص ٦٢ .

وقد ذكر ابن عطاء الله الإمام الغزالي في مواضع كثيرة من مصنفاته معظماً له ومبجلاً اقتداءً بشيخيه ، كما تأثر به في بعض نواحي مذهبه الصوفي على نحو ما سيتبين في القسم الثاني من البحث .

ومما يلاحظ أنه على الرغم من أن الشاذلي والرمسي ومن بعدهما ابن عطاء الله قد اتجهوا في التصوف وجهة الغزالي ، إلا أنهم لم يطعنوا في الصوفية القائلة بالوحدة والحلول ، ولا في حكم الإشراق السهرردي المقتول الذي كان الرمسي يتمثل أحياناً ببعض شعره في الحب^(١) ، ولا في أبي يزيد البسطامي وغيره من أصحاب الشطحات ، وذلك راجع إلى أنهم إما لم يؤثروا أن يشغلوا وقتهم وأنفسهم بالحكم على عقيدة هؤلاء . أو لأنهم كانوا يرون لبعضهم منزلة وفضلاً كأبي يزيد البسطامي^(٢) والحلاج — الذي يذكر الأستاذ لويس ماسينيون أن الشاذلي وابن عطاء الله وغيرهما من متأخري الشاذلية قد أشادوا بذكره^(٣) ، أو لأنهم كانوا يرون أن أصحاب الشطحات مغلوبون على حالهم وغير مسئولين عما يصدر عنهم من أقوال مستشعنة الظاهر ، ويكون موقفهم كوقف الجنيد الذي كان يجد لهم الأعذار ويدافع عنهم كما روى عن الخلدی : قيل للجنيد : إن أبا يزيد يقول : سبحاني ! أنا ربّي الأعلى ! فقال الجنيد : إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته أيّاه فلم يشهد إلا الحق فنمته^(٤) .

وتتلخص في تعاليم الطريقة الشاذلية التي ينتمي إليها صوفينا في أصول خمسة

(١) لطائف المثنى ، ص ١٣٥ .

(٢) انظر في تفصيل هذا لطائف المثنى ، ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٣) Louis Massignon : la Passion d'Al Houssain Ibn Mansour

Al Hallaj, Paris 1922, Tome I, pp. 424-425.

ورأى الأستاذ ماسينيون بهذا الصدد مستنداً إلى بعض روايات الشعراوي والحفاجي ولم أجد في أقوال الشاذلي على اختلافها تمجيذاً للحلاج أو إشادة بذكره ، أما فيما يتعلق بابن عطاء الله فلم أجد له إلى الآن إلا استشهاداً بأبيات للحلاج في لطائف المثنى ص ١١٧ .

(٤) Louis Massignon : Recueil de Textes Inédits Concernant

l'Histoire de la Mystique en Pays de l'Islam, Paris 1929, p. 30.

هى : تقوى الله فى السر والعلائية ، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال ، والإعراض عن الخلق فى الإقبال والإدبار ، والرضا عن الله فى القليل والكثير ، والرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء .

وأبرز تعاليمها كذلك مبدأ القول بإسقاط التدبير والاختيار ، وهو الأصل الذى يبنى عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذى عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهباً كاملاً فى التصوف .

ولم يترك الشاذلى مصنفات فى التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى^(١) ، وكل ما خلفاه جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحية ، ولولاه لضياع هذا التراث ، ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة فى الطريقة والتعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده .

وإذا كان لابن عطاء الله هذه الأهمية الكبرى فى حفظ تراث الطريقة من الناحيتين النظرية والعملية ، فإن له أهمية أخرى من ناحية نشر الطريقة بمصر وبغيرها من الأقطار الإسلامية ، وبعبارة أخرى له أهمية فى سند الطريقة من حيث تلقين العهد .

ذلك أنه خلف المرسى فى إعطاء العهد فتلقى عنه الكثيرون ، ثم انتشر تلاميذه من بعده فى الأقطار الإسلامية الأخرى ليشرخوا بالطريقة الشاذلية .

وجميع الطرق الشاذلية الموجودة الآن بمصر^(٢) ترجع بالسند إما إلى شيخنا السكندرى أو إلى الشيخ ياقوت العرشى تلميذ المرسى . أما معظم الطرق الشاذلية

(١) لطائف المثنى ، ص ٤ .

(٢) من هذه الطرق الغيفية والإدرسية والمدنية والجوهريّة والحامدية والمرغنية والقاسمية والوفائية وغيرها .

الموجودة بالمغرب العربي فترجع بالسند إلى ابن عطاء الله^(١) :

ولندع صاحب تعطير الأنفاس يوضح لنا ذلك قائلا : « . . . وأما أتباعه (أتباع المرسى) فلا يحصون ، كثرة وأجل من أخذ عنه سيدى ياقوت العرشى وسيدى تاج الدين بن عطاء الله السكندرى ، فلذلك غالب سند الطريقة الشاذلية لم يأت إلا من جهتهما ، فإن سيدى محمد وفا أخذ الطريق عن سيدى داود بن باخلا ، عن سيدى تاج الدين بن عطاء الله ، عن أبى العباس ، عن سيدى أبى الحسن . وسيدى شمس الدين الحنفى أخذ الطريق عن ناصر الدين بن الميلىق ، عن جده الشهاب الميلىق ، عن سيدى ياقوت العرشى ، عن سيدى أبى العباس . وعن سيدى محمد وفا وسيدى شمس الدين الحنفى تفرعت الطريقة الشاذلية ، . . . وغالب سند المغاربة يتصل بسيدى تاج الدين (ابن عطاء الله)^(٢) » . وبعد قراءات طويلة لمصنفات وأجازات المتأخرين من الشاذلية بمصر تبين لنا أن غالبيتهم العظمى يرجعون بالسند إلى ابن عطاء الله ، لأن الشهاب الميلىق الذى أخذ عن ياقوت العرشى ، والذى ينتسب إليه شمس الدين الحنفى بالسند ، قد تلمذ أيضاً على ابن عطاء الله^(٣) ، وبذا يكون له اتصال فى السند بابن عطاء الله ، ومن هنا يمكن القول بأن جميع طرق الشاذلية ترجع بالسند إلى شيخنا السكندرى .

(ب) دوره فى التصوف المصرى :

وبعد صوفينا السكندرى ، إلى جانب كونه دعامته الرئيسية فى بناء المدرسة الشاذلية ، أبرز ممثل للتصوف المصرى فى النصف الأخير من القرن السابع .

وقد غرس بذور هذا التصوف الأول ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ،

(١) من هذه الطرق الحبيبية والناصرية والشيخية والحرازية والزبانية والحنصليّة والزروقية والجزولية والسنوسية واليوسفية والدرقاوية وغيرها ، وانظر عن تاريخ كل طريقة منها :
Montet (E.) : Art. "Religious Orders", Encyc. of Religion and Ethics
Octave Depont; Xavier Coppolani : Les Confréries
Réligieuses Musulmanes, Alger 1897.

(٢) تعطير الأنفاس نسخة خطية ورقة ١٠٨ — ١٠٩ .

(٣) الشيخ عمر البتوتى : السراىنى فى مناقب السلطان الحنفى ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ص ٢٦

كان يعد أول من تكلم من الصوفية في علوم المقامات والأحوال ، وكان من عظم لشخصية حتى قيل إن جميع الشيوخ قد أخذوا عنه واعتمدوا عليه^(١) ، وشاركه في رسها في القرن الثالث أيضاً صوفيان آخران لها مكانتهما ، وهما أبو بكر الزقاق نصرى^(٢) ، وأبو الحسن بن بنان الحمال المتوفى سنة ٣١٦ هـ^(٣) .

ثم استمرت حركة التصوف بمصر في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ومن أبرز جالها أبو علي الروذبارى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ^(٤) ، وأبو الخير الأقطع المتوفى سنة ٣٤٣ هـ^(٥) ، أبو علي الكاتب المتوفى سنة نيف وأربعين وثلاثمائة هـ^(٦) ، وأبو الحسن الدينورى نصائع المتوفى سنة ٣٣١ هـ^(٧) ، وأبو بكر الرملى الشايلسى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ^(٨) ، ابن الترجمان المتوفى سنة ٤٤٨ هـ^(٩) ، وأبو القاسم الصامت المتوفى سنة ٤٢٧ هـ .

وفي القرن السادس للهجرة ظهرت مدرسة صوفية كبيرة بصعيد مصر عرفها سوفينا السكندرى وأشاد بفضل مؤسسها ، وهى المدرسة التى أسسها الشيخ عبد الرحيم لقناتى المتوفى سنة ٥٩٢ هـ^(١٠) ، والذى كان ، على ما يذكر الحافظ المنذرى ، أحد الزهاد لشهورين والعباد المذكورين ، ثم قام عليها من بعده صوفى مصرى له مكانته فى عصره هو الشيخ أبو الحسن الصباغ المتوفى سنة ٦١٣ هـ^(١١) ، والذى أخذ عنه كثيرون جداً من صوفية الصعيد فى ذلك العصر .

(١) انظر عنه بحثاً قىما كتبه الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى بدائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة العربية ، تطبيقاً على مادة ذى النون ، عنوانه «ذوالنون المصرى : سيرته وحياته الروحية ومذهبه» .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٢١

(٣) نفس المرجع ص ٢٤

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٦ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٢٦ .

(٦) نفس المرجع ، ص ٢٧ .

(٧) حسن المحاضرة للسيوطى ج ١ ، ص ٢٤٣ .

(٨) نفس المرجع ، ج ١ ص ٣٤٣ .

(٩) نفس المرجع ج ١ ، ص ٢٤٣ .

(١٠) انظر فى ترجمته بالتفصيل : كمال الدين الأذفى : الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة أهل الصعيد ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ١٥٦ وما بعدها .

(١١) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

ومن أبرز دعائم التصوف المصرى فى القرن الذى نشأ فيه ابن عطاء الشيخ شرف الدين عمر بن القارض الذى لقب عن حق بسلطان العاشقين ، والذى توفى سنة ٦٣٢هـ^(١) .

وحينما نشأ ابن عطاء الله بالإسكندرية كان بها كثير من الصوفية المصريين المشهورين بالزهد والورع ، كأبى القاسم القبارى المالكي الإسكندري المتوفى سنة ٦٦٢هـ^(٢) ، وياقوت الحبشى المتوفى سنة ٧٣٢هـ^(٣) ، وشرف الدين محمد بن حماد البوصيرى الشاعر صاحب البردة المشهورة فى مدح الرسول ، والمتوفى سنة ٦٩٥هـ^(٤) ، وكان من تلاميذ المرسى ، وأورد ابن عطاء الله له شعراً يمدح به أستاذه فى لطائف المتن^(٥) .

وفى عصر صوفينا ازدهرت حركة الطرق الصوفية ، كالطريقة الرفاعية التى أسسها الشيخ أبو العباس أحمد الرفاعى المتوفى بإقليم أم عبيدة بالعراق سنة ٥٧٠هـ ، وذلك حين وفد إلى مصر الشيخ أبو الفتح الواسطى فى مستهل القرن السابع وأقام بالإسكندرية وبشر بها ، والطريقة الأحمدية المنسوبة للسيد أحمد البدوى المتوفى سنة ٦٧٥هـ ، والذى وفد إلى مصر وأقام بها منذ سنة ٦٣٤هـ^(٦) والطريقة البرهامية ، وهى طريقة مصرية خالصة أسسها الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشى المتوفى سنة ٦٧٦هـ^(٧) .

وقد شارك ابن عطاء الله أيضاً فى ازدهار حركة الطرق الصوفية فى عصره ، فقد كان المبشر بالطريقة الشاذلية والقائم عليها من بعد شيخه المرسى . ولكن يبدو أن بعض أتباع الطرق الصوفية الأخرى لم يكونوا فى عصره أهلاً للتصوف ، كما أنهم

(١) درس مذهبه بالتفصيل ، وأشار إلى أهميته فى التصوف المصرى ، الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى فى بحثه « ابن القارض والحب الإلهى » القاهرة ١٣٦٥ = ١٩٤٥ م .

(٢) حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٢٤٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

(٥) لطائف المتن ، ص ١٣٨ .

(٦) الطبقات الكبرى للشعرانى ، ج ١ ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٧) نفس المرجع ج ١ ص ١٤٣ وما بعدها .

كانوا من المدعين للأحوال ، ولذلك نجده يعيب عليهم فى بعض مصنفاته مصوراً حال ادعائهم ، ومخدراً مريده من الاغترار بهم^(١) .

وقد لاحظنا بعد استقراء طويل لأقوال ومذاهب صوفية مصر الذين ذكرنا منذ القرن الثالث إلى القرن السابع الهجرى ، سواء منهم من كان مصرياً أو وافداً إلى مصر ومقياً بها ما يلى :

١ — لم يقل واحد منهم بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ، وهذا راجع فى رأينا إلى البيئة المصرية التى عاشوا فيها ، والتى يتمسك أهلها دائماً بالكتاب والسنة ، ويرفضون كل ما يجانبهما من آراء وعقائد .

٢ — يخلو تصوف كل منهم من العناصر الأجنبية غير الإسلامية ، وتصوفهم يمثل فى رأينا التصوف الإسلامى الخالص ، وهذا راجع إلى أن مصر كانت بعيدة عن تيارات الأفكار والمعتقدات الأجنبية الفارسية والهندية ، وهذا على عكس تصوف أوائل الصوفية من الفرس الظاهرين بمراكز عدة نخراسان ومرو وبلخ ونيسابور ونهاوند والرى والجلال وأصفهان وشيراز وغيرها ، والذين يرجح تأثرهم بما كان سائداً فى بيئاتهم تلك من معتقدات وأديان قديمة ، فلا يخلو بذلك تصوفهم من عناصر أجنبية .

٣ — ويجمع صوفية المصريين جميعاً طابع خاص هو العناية بالجانب العملى الخلقى من التصوف أكثر من العناية بالخوض فى المسائل النظرية الصوفية ، وهذا يفسر عدم ظهور صوفية خائضين فى المباحث النظرية بمصر ، كالحسين بن منصور الحلاج ، والسهروردى المقتول ، ومحيى الدين بن عربى ، وصدر الدين القونوى ، وعفيف الدين التلمسانى ، وابن سبعين ، ومن إليهم من الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة . والدليل على اتجاه صوفية مصر إلى الجانب العملى الخلقى من التصوف ، وعدم رضاهم عن تصوف أصحاب النظريات المسرفة الموهمة ، أن محيى الدين بن عربى وصدر الدين القونوى حينما جاءا إلى مصر لم يجدا لدعوتيهما بين صوفيتها أى صدى^(٢)

(١) التنوير ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) كانت لابن عربى وتلاميذه من بعده طريقة صوفية تعرف بالأكبرية (جامع الأصول للكشخاوى ص ٢) ولكنها لم تحظ بانتشارها ، ولعل ذلك راجع إلى حلاؤها بحول عقيدة مؤسسها الصوفية من شبهات .

ولم يتلمذ واحد من المصريين على ابن عربي أو تلاميذه من بعده ، وعلى العكس من هذا لقي المبشرون بالطرق الصوفية ، الذين كانت دعوتهم عملية خلقية ، كالواسطى والبدوى والدسوقي والشاذلى ، لدعوتهم صدى وقبولا ، ثم شيوعاً وانتشاراً بين أفراد الشعب المصرى منذ القرن السابع الهجرى إلى يومنا هذا .

وما يصدق على صوفية المصريين وتصوفهم يصدق على ابن عطاء الله السكندرى :
 ١ — فهو غير قائل بوحدة الوجود ولا الحلول ولا الاتحاد بين الخالق والمخلوق ، وهو متقيد إلى أبعد حد بمذهب أهل السنة وعقيدة أبى الحسن الأشعرى ، وهو فى هذا خاضع لمقتضى التصوف المصرى أولاً ، والتصوف الشاذلى المغربى ثانياً ، وكلاهما قائم على الكتاب والسنة ، ولتستمع إلى السيوطى مصوراً اتجاه صوفينا فى التقيد بالكتاب والسنة قائلًا : « . . . وكلام الشيخ تاج الدين (ابن عطاء الله السكندرى) وكتبه دائرة مع الكتاب والسنة ، واقفة مع الشرع ، زاجرة عن الخواطر التى لم توزن بميزان الشريعة ^(١) » . وقائلًا أيضاً : « وإذا تأملت كتب المعتبرين كرسالة القشيرى وغيرها ، وكلام الشاذلى ، وكتب الشيخ تاج الدين (ابن عطاء الله) لم تجد فيها لفظة من ذلك (يعنى ألفاظ الوحدة المطلقة ، والقول بقدم العالم ، وقدم الأرواح ، وإثبات الهوى مما هو خارج عن ملة الإسلام ، ولا ما يشير إلى التصوف على مذهب الفلاسفة كتصوف ابن سينا . . .) وإن وقع فى كلامهم لفظ الوحدة فرادهم به التوحيد وانفراد الله بالوجود ونوازم الوجود ، لذلك الذى يريد أولئك » ^(٢) .

٢ — وتصوفه تصوف إسلامى خالص عن الآراء والمعتقدات الأجنبية ، فهو قد نشأ فى بيئة إسلامية خالصة ، وتصوف على طريقة الشاذلى التى لا أثر فيها لعناصر أجنبية ، وعاش فى مصر حيث كانت السيادة لمذاهب أهل السنة وعقيدة أبى الحسن الأشعرى ، وحيث أبطلت وحورت مذاهب الشيعة والاسماعيلية والإمامية وغيرها ، ولذا يمكننا القول بأن تصوفه تصوف إسلامى سنى خالص ، يهدف أولاً وأخيراً إلى التهذيب الخلقى والتربية الروحية ، وبأن فيه روحاً مصرية خالصة من ناحية التعبير عن الأفكار وتصوير الحياة المصرية فى عصره .

(١) تأييد الحقيقة العلية ، ص ٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٨٠ .

٣ — ويعنى تصوفه عناية كبيرة بالجانب العملى ، فقد صنف ابن عطاء الله مصنفات خاصة فى رياضات التصوف ، كالتذكر والخلوّة والعزلة وما إليها ، وقد أصبح معمولاً بما وضعه من قواعدا عند الطريقة الشاذلية إلى اليوم .

وقد أعلّى عطاء الله من شأن التصوف المصرى حيث انتشرت تعاليمه وآراؤه فى البيئة المصرية فى حياته ، وحين انتشرت تعاليمه وآراؤه أيضاً بعد وفاته فى كثير من الأقطار الإسلامية الأخرى على أيدي تلاميذه الذين تفرعت عنهم فروع الطريقة فيما بعد ، وعلى أيدي شراح مصنفه « الحكم » منذ وفاته إلى العصر الحاضر ، على نحو ما سنعرض له بالتفصيل فى الفصل التالى .

وعلى الرغم من أن ابن عطاء الله السكندرى لم يكن قائلاً بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ، وكذا من قبله الشيخ أبوالحسن الشاذلى ، فإنهما لم يسلما من تقدابن تيمية الذى يقال إنه صنف فى الرد على الشاذلى ، ويقال أيضاً إنه كانت بينه وبين ابن عطاء الله خصومة متبادلة وفيما يلى سنعرض لهذه الخصومة :

(ح) الخصومة بينه وبين ابن تيمية :

كان صوفينا السكندرى معاصراً للشيخ تقى الدين بن تيمية (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ)^(١) الذى شدد التكرير فى عصره على الصوفية ، وصنف عدة رسائل فى الرد عليهم ، وبالغ فى عداوته لهم فى كثير من الأحيان ، كما رعى أصحاب "وحدة والحلول والاتحاد بالبروق عن الإسلام ، ومن هؤلاء الحلّاج وابن الفارض وابن عربى وعفيف الدين التلمسانى ، وسائر من نحّا نحوهم وانتهج طريقهم .

ولعله يكون غريباً أن يوجه ابن تيمية فى عصره أيضاً اللوم إلى الشاذلى ومدرسته ، إذ أن هذه المدرسة كما سبق أن تبينا مدرسة صوفية سنية متقيدة فى آرائها بالكتاب والسنة ، كما لا يروى عن أصحابها شطحات مسرفة تدرجهم فى عداد القائلين بالوحدة الوجودية أو الحلول أو الاتحاد فيقال : إن ابن تيمية رد على عبارات الشاذلى مشكلة^(٢) أو يقال : إن له مصنفاً فى الرد على ما قاله الشاذلى فى حربه^(٣) .

(١) انظر ترجمته فى « بن شاكر نكتي » فوات لوفيات ، ج ١ ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) تاريخ ابن الوردى ، طبة بولاق ١٢٨٥هـ ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٣) نكت اثميان و نكت اثميين ، ص ٢١٣ ، و ترجمة ابن الحسن الشاذلى .

وقد وضع ابن الألويسي البغدادي في « جلاء العينين » حقيقة المسألة فذكر أن ابن تيمية قد تصدى في أثناء تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلي في أحزابها فنقدتها ، وأورد هذه العبارات بنصها ، وذكر ما أخذ ابن تيمية عليها . وأشار ابن الألويسي إلى أن هذه العبارات التي نقدها ابن تيمية يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية^(١) .

لهذا كان من الطبيعي أن تقوم خصومة متبادلة بين ابن تيمية وابن عطاء الله السكندري ، فهما متعاصران ، وأحدهما خصم لدود للصوفية والآخر يعتبر المتحدث على لسان الصوفية في زمانه . والأول يوجه لومه ونقده للشاذلي ، والثاني يجمل الشاذلي وينتسب إليه ويدافع عنه ، وإلى هذه الخصومة بين صوفينا وبين ابن تيمية يشير ابن حجر المسقلاني بقوله : « . . . وهو (أي ابن عطاء الله) ممن قام على الشيخ تقي الدين ابن تيمية فبالغ في ذلك »^(٢) .

ويذكر كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) أيضا أن ابن عطاء الله كان (من أشد خصوم ابن تيمية)^(٣) .

وبين أيدينا نص لابن عطاء الله السكندري من المحتمل جداً أن يكون المعنى فيه ابن تيمية ، يحذر فيه مريده من الإصغاء إلى أعداء الصوفية المستهزئين بهم من أهل العلم الظاهر ، فيقول له : « إياك أيها الأخ أن تصنى إلى الواقعين في هذه الطائفة (الصوفية) المستهزئين بهم لثلاث سقط من عين الله وتستوجب المقت من الله ، فإن هؤلاء القوم (الصوفية) جلسوا مع الله على حقيقة الصدق وإخلاص الوفاء ومراقبة الأنفاس ، سلخوا قيادهم إليه ، وألقوا أنفسهم سلماً بين يديه ، تركوا الانتصار لنفوسهم حياء من ربوبيته ، واكفء بقيوميته ، ققام لهم بأوفى ما يقومون لأنفسهم ، وكان هو المحارب عنهم لمن حاربهم ، والمغالب لمن غلبهم ، ولقد ابتلى الله هذه

(١) ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحدين ، طبعة بولاق ١٢٩٨ هـ ، ص ٤١ — ٤٣ .

(٢) الدرر الكامنة . ج ١ ص ٢٧٣ .

(٣) Carl Brockelmann : geschichte der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, II Band p. 117: « Ibn Ata Allah », Enzyklopedie Des Islam, leiden 1927, Band II.

الطائفة بالخلق ، خصوصاً أهل العلم الظاهر ، قتل أن تجد منهم من شرح الله صدره . . . ،
فاحذر من هذا وصفه وفر منه فرارك من الأسد »^(١) .

(٤) ما يروى عنه من كرامات :

وقد حاول بعض المترجمين لابن عطاء الله أن يبرز جانباً آخر من جوانب حياته
التصوفية غير تلك التي أشرنا إليها ، فذكروا بعض الكرامات التي تنسب إليه ،
وعدوها دالة على علو منزلته كصوفي كامل واصل إلى الله .

فذكر ابن حجر العسقلاني عن الذهبي قوله : « ويقال إن ثلاثة
قصدوا مجلسه (مجلس ابن عطاء الله) فقال أحدهم : لو سلمت من العائلة لتجردت ،
وقال الآخر : أنا أصلي وأصوم ولا أجد من الصلاح ذرة ، فقال الثالث : أنا صلاتي
ما ترضيني فكيف ترضي ربي ؟ فلما حضروا مجلسه قال في أثناء كلامه : ومن الناس
من يقول فأعاد كلامهم بعينه »^(٢) .

والتأمل في هذه الظاهرة التي يرويها ابن حجر يرى أنها من قبيل إدراك ما استكن
في السرائر ، وهو في رأينا إدراك خاص يهبه الله لمن صفا قلبه من الشواغل والشوائب ،
ولا يحيل هذا الإدراك من يعرف الصوفي حق المعرفة : لأن الصوفي ، إذا جاهد
نفسه وقهر شهواته ولازم الذكر فارقت روحه إلى آفاق جديدة ، اكتسب قوة
إدراكية من نوع غير عادي ، ولذا لا يبعد أن يكون ابن عطاء الله ، وقد صفت نفسه
وتحررت عن قيود البدن والشهوة ، قد تهيأ له مثل هذا الإدراك ، واستطاع بواسطته
معرفة ما يدور في نفوس الثلاثة المشار إليهم وأن يعيد كلامهم بعينه ، وهذا الإدراك
هو المسمى اصطلاحاً بالفراصة ، وهو عند الصوفية اطلاع مكاشفة ومعاينة القلب
للغيوب بنور الله ، مصداقاً للحديث النبوي : « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله »^(٣) ،
وهو لا يتهيأ إلا لمن صفا قلبه عن الشواغل والملايق على نحو ما يشير إليه الشيخ
زروق بقوله : « الفراصة الشرعية نور إيماني ينبسط على القلب حتى يتميز في نظر

(١) لطائف المنن ، ص ١٣٣ .

(٢) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .

(٣) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م ، مادة « الفراصة » .

صاحبه حالة المنظور فيه من غيره ، بل يميز أحواله في النظر إليه بحسب أوقاته ،
ولكل مؤمن منها نصيب ، لكن لا يهتدى لحقيقتها إلا من صفا قلبه من الشواغل
والشوائب »^(١) .

وقد ذكر لنا المناوي واقعتين أخريين خارتين للمادة إحداها تتعلق بابن عطاء
الله في حياته ، والأخرى بعد وفاته ، وعدما من قبيل الكرامات :

ففي الأولى يقول ما نصه : « ومن كراماته أن الكمال بن الهمام زار قبره قراءاً
عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله : « فمنهم شقي وسعيد » فأجابه (ابن عطاء الله)
من القبر بصوت عال : يا كمال ليس فينا شقي . . فأوصى أن يدفن هناك . . »^(٢) .

وفي الثانية يقول ما نصه : « . . ومنها (أى من كرامات ابن عطاء الله) أن رجلاً
من تلامذته حج فرأى الشيخ (يقصد ابن عطاء الله) في اللطاف وخلف المقام
وفي المسمى وفي عرفة ، فلما رجع سأل عن الشيخ هل خرج من البلد في غيبته في الحج
قالوا : لا ، فدخل إليه وسلم عليه فقال له : من رأيت في سفرك هذه من الرجال ؟
قال : ياسيدي رأيتك . . فتبسم وقال : الرجل الكبير يملأ الكون ، لو دعى القطب
من حجر لأجاب »^(٣) .

ونحن في هاتين الواقعتين بإزاء شخصين : أحدهما الكمال بين الهمام^(٤) ، والآخر
تلميذ لابن عطاء الله مجهول الإسم ، والأول يقول إنه سمع صوت ابن عطاء الله من
قبره ، والثاني يقرر أنه رأى ابن عطاء الله في حجه أينما ذهب وحيثما توجه دون أن
يكون قد خرج من مصر حاجاً .

ولكن هل يمكن أن يُسمع صوت الميت من قبره على هذا النحو ؟ . أو هل

(١) أبو نعباس أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٥٦ .

(٢) الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٥٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٤) هو كمال الدين بن مسعود السيواني الاسكندراني ، ولد سنة ٧٩٠ هـ تقريباً ، وتوفي سنة ٨٦١ هـ ،
وكان علامة في الفقه والأصول والنحو والتصوف والموسيقى وغيرها ، محققاً جديلاً نظاراً ، وكان يقول
أنا لا أقلد في المعقولات أحداً ، وله مصنفات عدة مشهورة منها « فتح القدير » (بغية الوعاة للسيوطي
ص ٧٠ — ٧١) .

كان ابن عطاء الله في حياته ممن تطوى لهم المسافات الحسية في المدة الوجيزة ، فيكون متنقلا بين مصر والحجاز على سبيل الكرامة دون أن يشعر أحد بذلك . . .

الواقع أن هذه مشكلة من المشكلات الكبرى التي يختلف فيها علماء المسلمين اختلافاً بينا : فبينما نجد المعتزلة يرفضون القول بحدوث مثل هذه الخوارق في الطبيعة^(١) ، نجد الأشاعرة وجميع أهل السنة يسلّمون بوقوعها^(٢) ، وكل فريق منهم يدعم رأيه بأدلة من الكتاب والسنة ، بل وبأدلة عقلية خالصة أيضاً . ولما كان الخوض في هذه المشكلة من شأنه أن يخرجنا عن موضوعنا الذي نحن بصددده ، فسكتفي هنا بأن نعرض للواقعتين النسوبتين إلى صوفينا السكندري من وجهة نظر المحدثين من علماء النفس في تفسيرهم لمثل هذه الظواهر الخارقة ، وذلك على أساس من تحليل النفس الإنسانية وإدراكاتها ، ولعل هذا يلقي ضوءاً جديداً على مثل هذه الظواهر عند صوفية المسلمين^(٣) فنقول : يبدو أن هذين الشخصين كانا يعتقدان بولاية ابن عطاء الله السكندري اعتقاداً مفرطاً ، ويبدو أن كل واحد منهما حينما زعم ما زعمه لم يكن في حالة نفسية عادية .

فأما عن الكمال بن الهمام فيعرف عنه أنه كانت تفتريه أحوال نفسية غير مألوفة ، يغيب معها عن شعوره بنفسه ، على نحو ما يستفاد من قول السيوطي عنه في ترجمته له : « . . . وكان للشيخ (الكمال بن الهمام) نصيب وافر مما لأرباب الأحوال من الكشف والكرامات وكان تجرد أولاً بالكلية فقال له أهل الطريق : إرجع فإن للناس حاجة بعملك .

« وكان يأتيه الوارد كما يأتي الصوفية إلا أنه يقطع عنه بسرعة لأجل مخالطته للناس . » أخبرني بعض الصوفية من أصحابه أنه كان عنده في بيته الذي بمصر ، فأتاه الوارد فقام مسرعاً . قال الحاكى : وأخذ بيدي يجري وهو يعدو في مشيته وأنا أجرى معه ،

(١) Macdonald : Art. « Karama », Encyclopedia of Islam.

وانظر أيضاً . نجر الدين الرازي : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٤٦٣ وما بعدها .

(٢) عبد القاهر البغدادي : تفرق بين الفرق . القاهرة = ١٩١٠ م ، ص ٣٣٤ .

(٣) نحن لا نذكر وقوع خوارق العادات ، سواء أكانت معجزات للأنبياء أو كرامات للأولياء ، لأن وقوعها ثابت بأدلة من الكتاب والسنة ، وبحيث من زاوية علم النفس الحديث قد لا يكون مقبلاً للبعض ، ولكن الدراسة العلمية تقتضيه ، فوجب الإشارة إلى ذلك هنا .

إلى أن وقف على المراكب فقال : ما لكم واقفين هنا ؟ .. فقالوا : أوقفنا الريح وما هو باختيارنا . فقال : هو (الله) الذي يسيركم وهو الذي يوقفكم ؟ ... قالوا : نعم ، قال الحاكى : ثم أقطع عنه الوارد فقال لى : لعل شقت عليك ؟ قال : قلت : إى والله واقطع قلبى من الجرى ... ، فقال (ابن الهمام) : لا تأخذ على قانى لم أشعر بشئ مما فعلته ... »^(١)

وهكذا تبين أن الكمال ابن الهمام كان يأتيه الوارد ، وهو حالة نفسية ترد عليه بحيث يغيب معها تماماً عن شعوره بنفسه دون تعمد منه ، وهو الذى يشير إليه الجرجاني فى التعريفات بقوله : « الوارد كل ما يرد على القلب من المعانى الغيبية من غير تعمد من العبد »^(٢) وأنه كان يأتى فى حالة سيطرة الوارد عليه بتصرفات غريبة كأن يجرى فى الطرقات وهو عالم معروف فى عصره ، وكأن يخاطب أصحاب المراكب دون شعور منه بشئ مما فعله أو تكلم به ، وإذ تبين هذا نقول : لا يبعد أن يكون الكمال ابن الهمام حين سمع صوت ابن عطاء الله من قبره عند زيارته له كان فى حالة من حالاته تلك التى يغيب معها عن شعوره بنفسه ، وهى حالة وجدانية خاصة ، ويكون إدراكه فيها إدراكاً كاذباً (Pseudoperception) ولكن من أى نوع ؟^(٣).

هل هو إدراك كاذب لمعطى حسى (Sense Data) ، أم إدراك وهمى لشيء غير معطى فى الحس ؟

واضح أنه إدراك وهمى يفترض حقائق حاضرة أمام الحس وهى ليست موجودة بالفعل ، وبعبارة أخرى ليس هناك منبه خارجى (Stimulus) يمكن أن يكون موضوعاً مشتركاً لإدراك آخرين معه . وهذا الإدراك هو المسمى عند علماء النفس بالهلوسة السمعية (Auditory Hallucination) ومبعثه الإيحاء الذاتى (Auto-Suggestion) وما يقال فى إدراك الكمال بن الهمام على أنه من قبيل الهلوسة السمعية يمكن أن يقال أيضاً فى إدراك تلميذ ابن عطاء الله حين رأى شيخه أثناء حجه حينما ذهب وأينا توجه :

(١) بنية الوعاة ، ص ٧٠ .

(٢) الجرجاني : التعريفات ، مادة « الوارد » .

(٣) فارن : Warren : Dictionary of Psychology, New York 1934, Art. « Hallucination ».

ذلك أنه لا اعتقاده المفرط بولاية ابن عطاء الله وحيه له وتمثله لشخصه دائماً توهم رؤيته على نحو ما دون أن يكون شيخه موجوداً معه وجوداً حقيقياً ، وبذلك يكون إدراكه أيضاً هلوسة بصرية (Visual Hallucination) ، ومبعثه حالته الشعورية التي ملكت عليه نفسه ^(١) .

وإذا كان مقصد الذين رووا مثل هذه الوقائع الخارقة للعادة من الترجين أن يظهروا منزلة ابن عطاء الله السكندري التصوفية ، ظانين أن الخوارق مما يعلى من شأنه ، قد أخطأوا في ذلك بالنسبة له بالذات ، إذ أنه لا يقيم لثل هذه الخوارق وزناً ، وكان زاهداً تماماً في كل الواهب الإلهية التي يهبها الله لعباده وأوليائه ، لا اعتقاده أنها حجاب يحجبهم عن الله ، أو مدعاة لغرورهم ، كما كان من رأيه أن الخوارق قد تهيأ لمن لم يكمل في مقام التصوف . وفي هذا يقول في الحكم : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة » ^(٢) . ويقول أيضاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخلصه » ^(٣) . ويقول مبيناً أن الكرامة الحقيقية في خرق عوائد النفس لا في خرق عوائد الطبيعة : « كيف تخرق لك العوائد وأنت لم تخرق من نفسك العوائد » ^(٤) . ويقول أيضاً : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من العيوب » ^(٥) .

وهكذا الكرامة من حيث هي أمر خارق للعادة لا عبرة بها عند المحققين .

(١) جدير بالذكر في هذا الصدد أن أمر هذه الظواهر الخارقة للعادة لا يقتصر على التصوف الإسلامي فحسب ، وإنما نجد عند صوفية المسيحيين أيضاً ظواهر مماثلة ، فيزعم بعضهم سماع أصوات تنزى إلى الله أو المسيح أو العذراء أو الملائكة أو القديسين ، كما زعمت القديسة تريزا (Sainte, Thèrese) أيضاً رؤية المسيح ، انظر في تفصيل هذا :

Roger Bastide : les Problèmes de la vie Mystique, Paris 1931, pp. 79-80 . p. 83.

ويميل علماء النفس المحدثون إلى اعتبار مثل هذه الظواهر من قبيل الحالات المرضية. (Pathological)

انظر : Thouless : An Intorduction to the Psychology of Religion, p. 205.

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٨ .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

الكاملين من الصوفية وهم في هذا مقتدون بالصحابة رضى الله عنهم حين لم يكن لهم عناية أو اهتمام بالكرامات على نحو ما يذكره ابن خلدون في مقدمته بقوله : « وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ ، ولكنهم لم يقع لهم بها عناية ، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها »^(١)

ومهما يكن من شيء فقد كان شيخنا السكندري ، بصرف النظر عما ينسب إليه من فراسة حقيقية أو ما يحاك حوله من جكايات خارقة للمادة ، صوفياً متحققاً في حياته بالتصوف علماً وعملاً ، وذا منزلة مرموقة في تاريخ التصوف ، وليست الكرامات هي التي تعلو من شأنه ومكانته كصوفي .

وليت كتاب تراجم الصوفية من المناقبين أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق والمبالغة في اظهار أهميتها في حياة ابن عطاء الله السكندري أو في حياة غيره من الصوفية المحققين الراسخين ، ولو فعلوا ما أساءوا إلى التصوف وما شوهوا صورته الحقيقية في نظر الناس^(٢) .

(١) ينهب وليم جيمس (William James) من علماء النفس المحدثين أيضاً إلى عدم الاكثارات بخوارق العادات في التصوف ، فيعتبر أن الهلوسات السمعية والبصرية ، وما إليها من الظواهر الأخرى الغريبة التي تبدو خارقة ويعتقد ظهورها على أيدي الصوفية ، ليست لها دلالة ضرورية على التصوف ، ولذا أشار إلى أنه أغفل التعرض لبحثها في الفصل القيم التي كتبه عن التصوف . انظر : William James : The Varieties of Religious Experience, New York 1935, p. 408.

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٨٨٦ ، ص ٤١٠ .

الفصل الثالث

مصنفات ابن عطاء الله

١ - تمهيد

٢ - تصنيف شامل للمصنفات المطاوعة

٣ - تعقيب

١ - تمهيد :

تناول المترجمون لابن عطاء الله السكندري مصنفاته فيما تناولوه عنه . وأثبت كل واحد ما ارتآه هاما منها ، أو ما وصل إلى علمه عنها .

وليس ثمة ثبت واحد من تلك التي أوردتها هؤلاء المترجمون يمكن أن يعد كاملا . ولا كذلك ما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون عن مصنفات ابن عطاء الله فهو لا يمكن أن يعدنا بثبت كامل لها .

وليس أمام الباحث الذي يريد أن يثبت جميع المصنفات العطائية إلا أن يجمع ويقارن بين ما ذكره أولئك المترجمون جميعاً .

على أن هناك باحثاً معاصراً حاول تصنيفها في ثبت شامل هو كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) في كتابه (تاريخ الأدب العربي ^(١)) ، قد أثبت فيه كل ما وصل إلى علمه عنها ، وأشار عند ذكره لكل مصنف منها إلى ما إذا كان مطبوعاً أو مخطوطاً ، فإذا كان مطبوعاً أشار إلى تواريخ طبعاته ، وإذا كان لا يزال مخطوطاً أشار إلى نسخه الخطية ومكتباتها ، ولذلك اعتمدنا عليه اعتماداً كبيراً في استقصائنا لما صنف ابن عطاء الله .

وهناك ثبت آخر لهذه المصنفات ، هو ذلك الذي أوردته محمد بن شنب في آخر ترجمته لمصنفها ^(٢) ، وهو يعتمد فيه بالإضافة إلى بعض المصادر الأخرى ، على ثبت بروكلمان .

وقد قارنا بين ما ذكره المترجمون لابن عطاء الله وغيرهم عن مصنفاته من ناحية ، وبين ثبت بروكلمان من ناحية أخرى ، وبعد مقارنات طويلة استطعنا أن نكون ثبتاً شاملاً

(١) Carl Brockelmann : Geschichte Der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, II Band, pp. 117-118 ; Suppl. II, Leiden 1938, pp. 145-147.
(٢) Mohamed Ben Cheneb : Etude sur les Personnages mentionnés dans l'Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, Paris 1907, N. 341, p. 358.

لهذه المصنفات ومرووحها ، صححنا فيه بعض أخطاء بروكلمان ، وأثبتنا فيه ذكر ما طبع منها بعد صدور كتابه ، كما أشرنا إلى النسخ المطبوعة أو الخطية لبعض المصنفات المطائية مما لم يقف عليه بروكلمان فلم يذكره ، وإلى أرقامها ومكتباتها .

وبالإضافة إلى ذلك عمدنا إلى كل مصنف فينا موضوعه والعرض من تصنيفه ، وخصائصه الأدبية والتصوفية أو الفلسفية وأهميته . ولم نهمل مع هذا الترتيب الزمني للمصنفات المطائية .

٢ — تصنيف شامل للمصنفات المطائية :

(١) الحكم المطائية :

يبدو أنها أول ما صنف ابن عطاء الله من مصنفاته فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها في كل من مصنفاته الأخرى كالتنوير في إسقاط التدبير^(١) ولطائف المتن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن^(٢) ، وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس^(٣) ، وعنوان التوفيق في آداب الطريق^(٤) .

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسي فقال له : يا بني لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة^(٥) ، فإذا صح ما يذكره حاجي خليفة تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦ هـ ، وهو العام الذي توفي فيه المرسي .

(١) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٤٨ .

(٢) لطائف المتن : ص ١١٤ .

(٣) ابن عطاء الله السكندري : تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

ص ٤٩ — ٥٠ .

(٤) ابن عطاء الله السكندري : عنوان التوفيق في آداب الطريق ، الطبعة البهية الثمانية

بالقاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٦ .

(٥) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مطبعة دار المعارف

التركية ، ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

وبذلك تكون الحكم المطائية من مصنفات الشباب .
(طبعت الحكم المطائية طبعت مختلفة ، يذكر منها بروكلمان بولاق ١٢٨٥ هـ ،
القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ١٣٠٦ هـ (بهامشها شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها
القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة ١٣٥٠ هـ بمطبعة
التضامن الأخرى .

(١) خصائصها الأدبية :

وتعد الحكم المطائية من عيون النثر الصوفى العربى ، وهى أثر فنى لم يمن أحد من
قبل بدرسه دراسة أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح ، وهى عبارة عن فقرات قصيرة
ذات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة .

وأغلب الحكم المطائية فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية
تنبيهاً إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها .

وليس بين قراءتها ارتباط منطقى ، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ،
وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أذواقه فدونها بغير عمل
تصنيف أو تكلف تأليف .

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس
سامعها ، ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها — حتى لم لو يكن من الصوفية —
أذواقه ومواجيدته التى تضمنتها فيطرب لسماعها ، فما بالك بالصوفى التهيب لثل هذه
الأذواق وتلك المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة والتشبيهات والاستعارات ،
وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة
الاستفهام المقترنة بالتعجب ، ويبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة ،
وفى أحيان قليلة جداً يلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات .

فمن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريديه فى معنى التواضع : « إدفن
وجودك فى أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نأجه »^(١) .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٤

وقوله له : « لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ، إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت في الأفق وليست منه ، تارة تشرق شمس أوصافه على ليل وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك » (١) .

وقوله أيضاً له : « ربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً » (٢) .

وقوله في عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع » (٣) ، وقوله أيضاً ناصحاً لمريده : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكون إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى » (٤) .

ويعنى صوفينا السكندري في حكمه بالسجع ولكن سجمه لا يفسد معاني عباراته بل على العكس من ذلك يزيد لها قوة في المعنى وعذوبة في التعبير ، استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا شيء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟ لم يكن في أزاله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال » (٥) .

وإذ يقول له : « كيف يكون طلبك اللاحق سبباً في عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل » (٦) .

أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها : « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار » (٧) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٩ . (٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٣٢ .
(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٧ . (٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٤ .
(٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٢ . (٦) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٢ .
(٧) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق في الأوقات يمكن فضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ »^(١) فالأوقات الأولى هي الأزمنة المعروفة ، والأوقات الثانية بالمعنى الصوفي ، وهي ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له في المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة في المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلاً وافتقاراً خير من طاعة أورثت عزاً واستكباراً »^(٢) أو يقول : « نحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ، نحقق بذلك يمدك بعزته ، نحقق بهجزك يمدك بقدرته ، نحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته »^(٣) أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك »^(٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب في حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! .. أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟ »^(٥) . وكأن يقول لمريده في آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خيراً لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه .. فأى علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ »^(٦) . وكأن يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق : « لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هو له واضحاً ، من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ »^(٧) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر في الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة ، فيقول مثلاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخليصه »^(٨) ، مشيراً إلى أن

(١) شرح الرندي على الحكم ج ٢ ص ٤٥ . (٢) نفس المرجع ج ١ ، ص ٨٩ .
(٣) نفس المرجع ج ٢ ، ص ١٦ . (٤) نفس المرجع ج ١ ، ص ٣١ .
(٥) نفس المرجع ج ١ ، ص ٢٠ . (٦) نفس المرجع ج ١ ، ص ٤٠ .
(٧) نفس المرجع ج ١ ، ص ٤١ . (٨) نفس المرجع ج ١ ، ص ١٠٣ .

ليس كل صوفي من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ويعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظي آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »^(١) . ويعبر عنه أيضاً بقوله لمريده : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من العيوب »^(٢) .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقي في حكمه إلا في النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبته شيء لستره ما حجبته ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده »^(٣) .

هذه هي بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلي سنبين موضوعاتها وخصائصها من الناحية التصوفية .

(ب) موضوعاتها :

أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه في التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهب الصوفي بأسره ، وأن جميع ما جاء في مصنفاته الأخرى ليس إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين السالكين .

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية ، وما يتعلق بها وما يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها .

ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ومناهجها وآداب المتحققين بها . ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية في تفسير الوجود وصلته بالله وصلة الإنسان بالله . ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته ، وبعبارة أخرى في طريقه من أوله إلى آخره .

(١) شرح الرافعي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٦ . (٢) نفس المرجع ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(ج) خصائصها التصوفية :

والحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي خاصة واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله في استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه في كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الإصطلاحية الخاصة بهم^(١)، فيكون لمباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في اللمع بقوله : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله »^(٢) .

ويعنى الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى في قليل اللفظ ، غيرة عليه وإلقاء لحاسد أو جاحد لمعانيه ومبانيه^(٣) .

فإذا كنا مع صوفينا السكندري وجدنا حكمه من قبل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوي على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعاني على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعاني الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملاً في التصوف .

فن قبيل عبارتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعاني ، والتي تحتاج في فهمها إلى تعمق قوله لمريده : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحدثه القلوب والسرائر »^(٤) ؛ وقوله له : « لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف »^(٥) ؛ وقوله : ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »^(٦) ؛ وقوله : « الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته »^(٧) .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، نشرة نيكولسون لندن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦ .

(٤) شرح الرندي على الحكم ج ٢ ، ص ٩٣ (٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

(٦) نفس المرجع ج ١ ، ص ١٠٣ . (٧) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٢٨ .

فالعبارة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحادية الله في عالم آخر هو عالم النور قبل وجودها في البدن ، وإلى أنها مطالبة في عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان في عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطرى في هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذى تقوم عليه رياضة النفس عنده وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المرید عن وصفه الذمى إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهبه فى الزهد فى الكرامات من حيث هى خوارق للمعادات ، إذ ليس كل من خصص بها فى رأيه ممن كل تخلصه من حظوظ نفسه . وأما العبارة الرابعة فمشرة إلى مذهب فى تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنه ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقى بالقياس إلى أحادية الله الذى هو الوجود الحقيقى الواجب .

وأذكر أننى عند بدء اشتغالى بهذا البحث لم أتمكن من فهم كثير من عبارات الحكم لاستغلاق معانيها الحقيقية الكامنة وراء ألفاظها القليلة الظاهرة ، فلما قرأت مصنفات ابن عطاء الله الأخرى وعدت إلى الحكم ابتدأت معانيها الحقيقية تظهر أمامى شيئاً فشيئاً .

ويظهر أن ابن عطاء الله راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد — كغيره من الصوفية — إن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفى المحقق لما فى ذلك من ابتذال لها ، وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الحكم لمريده : « من رأيت مجيباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله »^(١) .

وبين لنا الرندى أنه حين أقدم على شرح الحكم العطائية كان متهيئاً كل التهيؤ ،

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٤ .

وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنه من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطوق على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن في هذه الكلمات التي نوردتها ، والناحي التي نعتمدها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم ... فإننا أن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب »^(١) .

والحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد ، خاصة أخرى ، وهي إنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة أو مستشفعة بحسب ظاهرها وإلى ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله عن المسلك الذي سلكه مصنفها فيها : « والمسلك الذي سلك فيه مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعتنى صفة حميدة إلا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا إزالها عنه بإذن الله »^(٢) .

ويرى ابن مغيزل الشاذلى أن الحكم لا تنطوى على معانى الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة فيقول ما نصه : ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو أشعار فساد لم يستحل السبكي (تقى الدين) قراءته »^(٣) .

(و) قيمتها التصوفية :

والحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفي من ناحية ، وهي دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بصاحب الحكم^(٤) .

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية في مصر وغيرها

(١) نفس المرجع ، ج ٢ — ٣ .

(٢) إيقاظ الهمم ، ج ١ ، ص ٩ .

(٣) تطهير الأقداس ، ورقة ١١١ .

(٤) انظر سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ٢٢٧ .

من الأقطار الإسلامية وخاصة في بلاد المغرب (تونس والجزائر ومراكش وليبيا) ،
وفي الأندلس حيث عكف الصوفية على دراستها وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة في بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي (أحد مشايخ
الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع قهها يسمى البناني يقول : « كادت حكم ابن عطاء
الله أن تكون حياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم ^(١) » .

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت
طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر
طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدائني الأزهرى المتوفى سنة
١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة
ابن برى العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام
المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد المجيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً
سنة ١٣٢٢ هـ) ، وغيرهم . وظل الأمر كذلك أيضاً إلى عهد ليس يبعد ، فقد ذكر
المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء
في الأزهر الشريف في عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد بنحيت (مفتى
الديار المصرية سابقاً) الذى كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان
في مسجد الحسين ، وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس ، وأنه أنس بمعاني
الحكم العطائية أشد الأنس ^(٢) .

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس في مجالس الخاصة من الصوفية ،
وهذا من غير شك دليل على أنها أثرى على الرغم من مر القرون عليه .
وقد شرحت الحكم العطائية شروحاً كثيرة ، في أزمنة مختلفة ، وفي أقطار كثيرة ،
وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالوية ، وقد تعشقها — كما يقول حاجى خليفة —
أرباب النوق لما رق لهم من معانيها وراق ، وبسطوا القول فيها وشرحوها كثيراً ^(٣)

(١) إقناظ المهم ، ص ٢ — ٤ .

(٢) الدكتور زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، القاهرة ١٣٥٧ هـ =

١٩٣٨ م ، ص ١٠٦ .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أى مصنف صوفي حظى فى شروحه بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى الأستاذ أربرى^(١) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادى كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها ، ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبلغ .

وقد شعر بأهمية الحكم وشرح الرندى عليها المستشرق الأسباني ميغيل آسين پلاثيوس فترجم فقرات كثيرة منها مع شروح الرندى عليها فى بحث له عن هذا الأخير واحتمال تأثر الصوفى المسيحى الأسباني القديس جان دى لا كروا بآرائه وآراء الشاذلية^(٢) .

وترجم فقرات قليلة منها كذلك المستشرق الإنجليزى آرثر جون أربرى^(٣) ، وفيما يلى ثبت شروح الحكم العطائية التى وقفنا عليها مرتبة ترتيبا زمنيا .

(هـ) شروح الحكم :

١ — شرح محمد بن ابراهيم بن عباد النفزى الرندى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ = ١٣٨٩ م ، من أهل الأندلس ، ذكره حاجى خليفة باسم «غيث المواهب العلية»^(٤) ، وذكره كذلك بروكلمان ، وقال إنه يعد كتابا مدرسيا فى مذهب التصوف فى جامع الزيتونة بتونس^(٥) ، طبع طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان بولاق ١٢٨٥ هـ ، القاهرة ١٢٩٧ هـ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ وبهامشها شرح الشيخ الشرقاوى ، ونضيف إليها بولاق ١٢٨٧ هـ ، ١٢٩٩ هـ ، ١٣٠٤ هـ ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، ١٣١٣ هـ ، ١٣١٧ هـ .

٢ — شرح على بن محمد النفزى ، وهو ابن محمد ابن ابراهيم بن عباد النفزى المذكور

(١) A.J. Arberry : Sufism, London 1950, pp. 87 - 88

(٢) Miguel Asín Palacios : Un Precursor Hispanomusulman

de San Juan De La Cruz, Obras Escogidas, Madrid, 1946, pp. 280-326, Sufism, pp. 88-89.

(٣) أنظر هذا الشرح وغيره مما يذكره حاجى خليفة بكشف الضنون من ٦٧٥ - ٦٧٦ .

(٤) G.A.I. Suppl. II, p. 146.

آنفا ، ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ، ووصفه بأنه شرح ممزوج بسيط يسمى بالتنبيه ..

٣ — شرح شهاب الدين أحمد بن محمد البرنسي المعروف بزروق المتوفى سنة ٨٩٩هـ ، ذكره حاجي خليفة ، وذكره بروكلمان وقال إنه يعرف باسم « تنبيه ذوي الهمم » ، ذكر بروكلمان من طبعاته القاهرة ١٢٨٨ هـ ، ١٢٨٩ هـ .

وذكر حاجي خليفة أن الشيخ زروق ذكر في بعض شروحه أنه درس الحكم خمسة عشرة مرة ، وأنه كتب كل مرة شرحا عن ظهر القلب بعبارة أخرى ، وقد عثرنا بمكتبة الأزهر على نسختين خطيتين لشرح صنفه الشيخ زروق ويقال إنه السابع عشر من شروحه عليها ، رقم إحداها (١٠٦) ٦١٥٠ ، والاخرى (١٣١٤) بنحيت ٤٤٨٠٩ .

ويقال أيضا إن الشيخ زروق كتب على الحكم نيفاً وثلاثين شرحاً^(١) .

٤ — شرح صفي الدين أبي الواهب الشاذلي ، ذكره تلميذه أبو الطيب الأقصرائي كما يذكر حاجي خليفة ، وذكره بروكلمان ، وقد وقفنا على نسخة خطية له بمجموعة جارت (Garret) رقم 1582 بمكتبة جامعة برنستون بالولايات المتحدة .

٥ — شرح أبي الطيب إبراهيم بن محمود الأقصرائي الواهبي الشاذلي ، ذكره حاجي خليفة ، وذكر أن صاحبه صنفه بمكة سنة ٩٠٣ هـ = ١٤٩٧ م وسماه « إحكام الحكم في شرح الحكم » ، وذكره بروكلمان نسختين خطيتين ، إحداها بمكتبة برلين رقم 8694 / 5 ، والأخرى بمكتبة جوتا (Gotha) رقم 890 .

٦ — شرح محمد بن إبراهيم المعروف بابن الحنبلي المتوفى سنة ٩٧١ هـ ، ذكره حاجي خليفة ، ولم يذكره بروكلمان .

٧ — شرح علي بن حسام الدين الهندي المتوفى سنة ٩٧٧ هـ = ١٥٦٩ م ،

(١) الشيخ محمد أمين خضر : رسالة في الطبقات ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٦٦ ، تاريخ ٩٠٩ .

ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8696 .

٨ - شرح الشيخ عبدالرؤوف المناوي المصري المتوفى سنة ١٠٣١هـ = ١٦٢٢م ، ذكره حاجي خليفة باسم « الدرر الجوهري » ، وذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8 / 8697 ، ونسخة بمكتبة باريس رقم 5324 ، ونسخة بدار الكتب المصرية رقم ٢٠٠ تصوف ، ونضيف إلى هذه النسخ نسختين خطيتين بمكتبة الأزهر ، رقم إحداهما (٥٠) ٣١٧٦ ، ورقم الأخرى (٧٥٣) السقا ٢٨٦٣٨ .

٩ - شرح شهاب الدين أحمد بن علان الصديقي الشافعي المتوفى سنة ١٠٣٣هـ = ١٦٢٣م ، منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤١٢٨ تصوف .

١٠ - شرح لم يعرف مؤلفه عنوانه « الأنفاس الزكية في شرح الحكم المطائية » كتب سنة ١٠٥٥هـ ، منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ب ٤١٤٩٠ .

١١ - شرح الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن زكري المتوفى سنة ١١٤٤هـ ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة باريس رقم 1351 ، ومنه نسخة خطية ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٠ تصوف ، وأخرى رقم ٤١٣٩ تصوف ونسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٧٥٦) السقا ٢٨٦٤١ .

١٢ - شرح محمد حيوة السندی المدني ، ألفه بالمدينة سنة ١١٤٥هـ = ١٧٣٢م ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة الجزائر رقم 352 .

١٣ - شرح الشيخ حسن بن علي بن أحمد بن عبد الله الشافعي الأزهرى المشهور بالدابني المتوفى سنة ١١٧٠هـ ، فرغ من تأليفه سنة ١١٥٨هـ ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، ومنه نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٧٥٢) السقا ٢٨٦٣٧ .

١٤ - شرح الشيخ علي بن حجازي البيوي المتوفى سنة ١١٨٣هـ ، ذكره الجبرتي في ترجمة مصنفه^(١) ، وذكره بروكلمان ، ويسمى هذا الشرح باسم « الهداية للإنسان إلى الكريم المنان » ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٠٦ تصوف .

١٥ - شرح الشيخ محمد بن عبادة بن برى العلوي المالكي المتوفى سنة ١١٩٣هـ ،

(١) الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، يولاق ١٢٨٧هـ ، ١ - ١ ، ص ٣٣٧ .

جمعه من قرارات شيخه الشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ على حكم ابن عطاء الله ، وفرغ من تأليفه يوم الأحد ١٨ رمضان سنة ١١٨٢ هـ ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١٥ تصوف .

١٦ — شرح محمد الطيب بن عبد الحميد بن كران (كذا) المسمى « الملتزم الجامع لمعانى الحكم » ، ذكره بروكلمان ، وذكر له نسخاً خطية بمكتبات فاس والرباط .

١٧ — شرح نور الدين اليميني المسمى « المنى المطائية » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة آصف رقم 1,390,16 .

١٨ — شرح أحمد بن حسام الدين الهندي المسمى « النهج الثمين » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 1,370,354 .

١٩ — شرح محمد الخطيب الوزيري المسمى « كشف الغطاء » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة الشهيد على رقم ١٣٢٣ .

٢٠ — شرح أحمد ابن محمد عجيبة الحسنى القاسى المسمى « إيقاظ المهم في شرح الحكم » ، لم يذكره بروكلمان ولا حاجى خليفة ، بدأه صاحبه في محرم من عام ١٢١١ هـ ، وفرغ منه في نفس العام^(١) ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ، ١٣٣١ هـ .

٢١ — شرح الشيخ عبد الله بن حجازى الشرقاوى المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، ذكره الجبرتى في ترجمة مصنفه^(٢) ، ويعرف باسم « المنح القدسية على الحكم العطائية » ، طبع طبعات كثيرة بهامش شرح الرندى .

٢٢ — شرح الشيخ عبد الحميد الشرنوبى الأزهرى ، كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ = ١٩٠١ م ، ذكره بروكلمان ، ويذكر سر كيس فى معجمه أنه طبع سنة ١٣٠٤^(٣) هـ .

٢٣ -- شرح قسطلامونلى حافظ أحمد ماهر المسمى « المحكم فى شرح الحكم » ، وهو شرح باللغة التركية ، ذكره بروكلمان ، وطبع باستامبول سنة ١٣٢٣ هـ .

٢٤ — شرح باللغة المالوية لشارح مجهول الاسم ، طبع بمكة ، وذكره سنوك

(١) إيقاظ المهم - ٢ ، ص ٤٦١ . (٢) عجائب الآثار ، ج ٤ ، ص ١٦٠ .

(٣) أنظر معجم سر كيس مادة « الشرنوبى » .

هرجرونية (Snouck Hurgronie) في كتابه « مكة » ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ ، كما يذكر بروكلمان .

(و) نظم الحكم :

وكما عني كثيرون بشرح الحكم المطائية ، فقد عني فريق آخر بنظمها شعرا ، وفيما يلي ما وقفنا عليه من المنظومات :

١ — نظم لكمال الدين بن علي شريف المتوفى سنة ٩٠٦ هـ ، المسمى « فيض الكرم » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 8699 .

٢ — النظم المحتاج (كذا) لعبد الكريم بن محمد بن عربي ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة فاس رقم ١٣٢١ .

٣ — نظم ابن إبراهيم بن مالك ، ذكر له بروكلمان نسختين خطيتين ، أحدهما بمكتبة الجزائر رقم ٢٤٩٢ ، والأخرى بدار الكتب لم نهتد إليها .

٤ — نظم لعلي شهاب الدين بن محمد بن سعد الدين ، عنوانه « فيض الكرم في نظم الحكم » ، ذكر له بروكلمان نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 1, 356, 258 .

٥ — نظم عبد الله بن علي المكي الملقب بالفارس ، عنوانه « فائحة السالك لمولاه الحكم بشرح نظم كتاب الحكم » وكلا الشرح والنظم من تأليفه ، لم يذكره بروكلمان ولا غيره ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩ تصوف .

(ز) ترتيب الحكم :

وعني كذلك صوفي آخر بترتيب الحكم المطائية ، وهو علاء الدين علي بن حسام الدين عبد الملك بن قاضي خان المعروف بالمتقي الهندي المتوفى سنة ٩٧٧ هـ ، قد وضع ترتيبا للحكم سماه « النهج الأتم في تبويب الحكم » ، وتوجد منه عدة نسخ خطية بمكتبة الأزهر (أنظر فهرس هذه المكتبة ج ٣ ، ص ٦٧٤) .

(ح) تعقيب :

وهكذا ظفرت الحكم المطائية كما تبينا بشروح كثيرة منذ القرن الثامن الهجري

إلى العصر الحاضر ، ووجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة كأسبانيا والمغرب . العربي والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو . وبهذا أصبحت الحكم رائدا صوفيا حيا .

ولم يظفر مصنف من مصنفات ابن عطاء الله الأخرى ، على الرغم من علو منزلتها ، بمثل ما ظفرت به الحكم من شروح ، ويكفي لإثبات أهمية سائر مصنفاته الأخرى أنها قد وضحت ما انطوت عليه حكمه من الإشارات الرمزية ، وقد اعتمد عليها جميع شراح الحكم على اختلاف المصور اعتمادا كبيرا ، ولولاها ما انكشفت لهم مراميها الحقيقية .

٢ - المناجاة العطاءية :

ولصوفينا السكندري مناجاة صوفية من روائع الأدب الصوفي ، وهي دعاء موجه إلى الله تعالى ، وأغلب الظن أن تكون قد ألفت مع الحكم لأن عباراتهما متشابهة . ويكفي أن ثبت هنا فقرات منها ليتبين لنا إلى أي حد كان ابن عطاء الله أدبيا بارعا يعبر عن أذواقه أجمل تعبير ، ويفصح عن مشاعره بأسلوب عذب يؤثر في سامعه وينقل إليه تقواه وخشوعه :

يبدأ ابن عطاء الله هذه المناجاة بقوله : « إلهي أنا الفقير في غناي ، فكيف لا أكون فقيرا في قفري ؟ إلهي أنا الجاهل في علمي ، فكيف لا أكون جهولا في جهلي ؟ إلهي إن اختلاف تديرك ، وسرعة حلول مقاديرك ، منعا عبادك العارفين بك عن السكون إلى عطاء والياس منك في بلاء ، إلهي مني ما يليق بلؤمي ، ومنك ما يليق بكرمك »^(١) .

ثم يمضي في مناجاته الجميلة معبرا عن أدق أذواقه وأروع أحواله فيقول عن معرفته بالله بطريق الذوق لا الاستدلال : « إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفقور إليك ؟ أليكون لنفرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟ »^(٢) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ٢ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) نفس المرجع ، ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ .

ثم تظهر قوته البلاغية حين يعبر بعبارات لا تزال تردد على الألسن إلى يومنا هذا ، فيقول : « إلهى هذا ذلى ظاهر بين يديك ، وهذا حالى لا يخفى عليك ، منك أطلب الوصول إليه ، وبك استدل عليك ، فاهدنى بنورك إليك ، وأقنى بصدق العبودية بين يديك » (١) .

ثم يعبر عن إسقاط تديره مع الله واختياره بعبارات فيها خشوع الصوفى العابد فيقول : « إلهى أغنى بتديرك عن تديرى ، وباختيارك عن اختياري ، وأوقفنى على مراکز اضطرارى إلهى بك أستنصر فانصرنى ، وعليك أتوكل فلا تكلنى ، وإياك أسأل فلا تخيننى ، وفى فضلك أرغب فلا تحرمنى ، ولجنابك أتسب فلا تبعدنى ، وبيابك أقف فلا تطردنى » (٢) .

ويعبر بعد هذا عن معانى المعرفة والحب والأنس بالله ، فيقول فى عبارات لم أر أقوى منها فيما قرأت للصوفية مخاطباً ربه : « أنت الذى أشرقت الأنوار فى قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحدوك ، وأنت الذى أزلت الأغيار من قلوب أحبابك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك . أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم ، وأنت الذى هديتهم حتى استبانن لهم العالم ، ماذا وجد من فقدك ، وما الذى فقد من وجدك ؟ » (٣) .

وعلى هذه الوتيرة يمضى إلى نهاية مناجاته معبراً عن أحواله الصوفية تعبيراً صادقاً فى عنوبة ورقة لها وقع أى وقع فى قلوب المتعبدين من السالكين إلى الله . وقد كان ولا يزال لهذه المناجاة عند الصوفية من الشاذلية منزلة رفيعة ، وهى عندهم مما يتعبدون ويتناجون به فى وقت السحر (٤) .

وقد شرح شراح الحكم هذه المناجاة ، وطبعت طبعات مختلفة بآخر متن الحكم

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ص ١١٦ — ١١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ص ١١٨ — ١١٩ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ص ١٢٠ .

(٤) تمد النشائى الحسى الشاذلى : مجموع تشتمل على مدام الاستبشار فى دوام الاستغفار ، وعلى السلسلة العلية فى طريق الشاذلية ، مصر ١٣١٢ هـ ، ص ٥٣ .

وبعض شروحه السالف ذكرها ، وأيضاً بآخر تاج العروس في بعض طبعته ، وقد أخطأ بروكلمان حينما اعتبرها مخطوطة ولم يشر إلى طبعتها المتعددة .

٣ — وصية إلى إخوانه بجمهورية الإسكندرية :

هي وصية أرسل بها ابن عطاء الله إلى إخوانه ومريديه من أهل الإسكندرية في مستهل ربيع الأول سنة ٦٩٤ هـ ، شرح لهم فيها معاني العناية الإلهية والمحبة والشكر والتوبة والفكرة والخلوة والأوراد وغير ذلك ، أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم : سلام الله ورحمته وبركاته على الإخوان المحبين والأولاد المحبوبين ، حفظهم الله وتولاهم وحرسهم ورعاهم إعلموا رحمكم الله أن العناية الإلهية وإن كانت غيباً فلها شهادة تدل عليها ، ودلالات تهدي إليها . . . الخ »

وقد ذكر بروكلمان أن هذه الوصية مخطوطة ، وليس الأمر كما ذكر فقد طبعت بآخر لطائف المنن سنة ١٣٢٢ هـ ^(١) .

٤ — التنوير في إسقاط التدبير :

لما كانت فلسفة ابن عطاء الله كلها تدور حول محور واحد هو إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى والرضا بما يورده عليه ، فقد رأى أن يفرد لإسقاط التدبير مصنفًا خاصاً يشرح نظريته فيه ويؤيدها بمختلف الأدلة ، فيقول عن ذلك : « أما بعد ، إعلم يا أخي جعلك الله من أهل حبه وأتحفك بوجود قربه ، وأذاقك من شراب أهل وده ، وأمنك بدوام وصلته من إغراضه وصدده أن من طلب الوصول إلى الله تعالى لتحقيق عليه أن يأتي الأمر من بابه ، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه ، وأهم ما ينبغي تركه الخروج عنه والتطهر منه وجود التدبير ومنازعة المقادير ، فصنفت هذا الكتاب مبيناً لذلك ومظهراً لما هنالك ، وسميته « التنوير في إسقاط التدبير » ، ليكون اسمه موافقاً لسميائه ولفظه مطابقاً لمعناه » ^(٢) .

(١) لطائف المنن من ص ١٦٨ — ١٧٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

(٦ — السكندري)

ويتكون كتاب إسقاط التدبير من باين أساسيين ، في كل منهما عدة فصول ، ففصول الباب الأول شاملة لبيان الأدلة على نظريته من الكتاب والسنة ، ثم بيان الدوافع إلى إسقاط التدبير ، وأقسام التدبير المذمومة والمحمودة وغير ذلك^(١) . أما الباب الثاني فهو تطبيق لنظريته في إسقاط التدبير في مجال الرزق واكتسابه^(٢) ، ويورد فيه كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مما يؤيد آراءه ، ويعمد فيه إلى إيراد أمثلة مشيرة إلى أمور محسوسة يؤيد بها مذهبه أيضا ، كتبها بأسلوب وعظي ، وعمد فيها إلى الاستعارات والأخيلة التي تدل على براعة أدبية ، فاستمع إليه مثلا إذ يقول مستحشا صريده على إسقاط تدبيره : « مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالبا نعيمها ونتائجها ، فقد علمت الشجرة — إن يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيها ، أنه ما كان ليغرسها ويمنعها السقي ، كيف وهو حريص على نتائجها ، يريد لنماؤها ؟ .. كذلك أنت أيها العبد شجرة ، الله غارسك وهو ساقيك في كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلا تتهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل »^(٣) ، واستمع إليه أيضا إذ يقول مستحشا آياه على التزود بالعمل الصالح لآخريته وعدم الفكرة في هموم الدنيا والرزق : « مثل المهتم بأمر دنياه ، الغافل عن التزود لآخريته ، كمثل إنسان هاجمه سبع وقد كاد أن يفترسه ، ووقع عليه ذباب فاشتغل بذب ذلك الذباب ودفعه عن التحرز من الأسد ، فهذا عبد أحقق فاقده وجود العقل ، ولو كان بالعقل متصفا لشغله أمر الأسد وصولته وهجومه عليه عن الفكرة في أمر الذباب والاشتغال به ، كذلك المهتم بأمر دنياه الغافل عن التزود لآخريته دل ذلك منه على وجود حمقه ، إذ لو كان فاهما عاقلا لتأهب للدار الآخرة التي هو مسئول عنها وموقوف عليها ، ولا يشتغل بالاهتمام بأمر الرزق فإن الاهتمام به بالنسبة إلى الآخرة كنسبة الذباب إلى مفاجأة الأسد وهجومه »^(٤)

ويختتم ابن عطاء الله كتابه التنوير بفصل يُلخص فيه ما تضمنه الكتاب في صورة مناجاة لله سبحانه وتعالى على السنة هواتف الحقيقة في شأن التدبير والرزق

(١) التنوير من ص ١ — ٣٤ . (٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٦٤ . (٤) نفس المرجع ، ص ٦٥ .

لعبد ، وهى تدل أيضا على براعة أدبية ، فاستمع إلى بعض عبارتها : « أيها العبد : كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لا تكون معها ، فقد توليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن فى الرعاية لها أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير ، وأنا المنفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلاتشاركنى فى حكمى وتدبيرى ، . . . أيها العبد انظر نسبة وجودك من أكوانى ترى أنك متلاش فى القانى ، فما ظنك بما ليس بفانى أيها العبد : كما سلمت لى تدبير أراضى وسماوى وانفرادى بهما ، سلم وجودك لى فإنك لى ولا تدبر معى فإنك معى » (١) .

وقد وصف بروكلمان كتاب التنوير بأنه يدور حول التوكل التام على الله والوصول إليه ، وذكر أن ابن عطاء الله بدأه فى مكة وآتمه فى دمشق سنة ٦٩٥ هـ = ١٢٩٦ م ، وذكر له طبعات هى : القاهرة ١٢٨١ هـ ، ١٢٩٠ هـ ، ١٣٠٠ هـ ، ١٣١٣ هـ ، ١٣٢٣ هـ ونضيف إلى ما ذكره : القاهرة ١٣٠١ هـ ، ١٣٢١ هـ ، ١٣٤٥ ، ١٣٥٠ هـ .

٥ - لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبي الحسن :

ألف هذا الكتاب بعد كتاب التنوير (٢) ، وبالتحديد أكثر بعد سنة ٦٩٨ هـ ، كما استنتجنا ذلك من بعض نصوصه التى تبين أنه كتب بعد وفاة السلطان لاجين (٣) . وقد ألفه حينما شعر بأن من واجبه أن يحفظ لمن يأتى بعده أصول الطريقة الشاذلية وآدابها وتاريخ شيوخها ، فترجم لشيخه أبي العباس المرسى وأستاذه أبي الحسن الشاذلى ، وذكر مناقبهما وأحزابهما وأقوالهما ووصاياهما ، وكان هو أول من تصدى لذلك فقال عن غرضه من تأليف هذا الكتاب : « أما بعد فإنى قصدت فى هذا الكتاب أن أذكر جلا من فضائل سيدنا ومولانا قطب العارفين ، علم المهتدين حجة الصوفية ، مرشد السالكين . . . ، الواصل إلى الله والموصل إليه ، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عمر الأنصارى المرسى . . . واذكر شيخه الذى أخذ عنه ،

(١) التنوير ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢) لطائف المنن ، ص ١٨٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

ومنازلاته التي نقلت عنه وسمعتها منه ، وكراماته وعلومه وأسراره ومعاملاته مع الله سبحانه وتعالى ، .. ولا أعلم أن أحداً من أصحاب شيخنا أبي العباس رضى الله عنه ، تصدى لجمع كلامه ، وذكر ما فيه ، وأسرار علومه وغرائبه ، فحذبنى ذلك إلى وضع هذا الكتاب^(١) .

ولم يقتصر ابن عطاء الله و كتابه على هذا ، بل ضمنه كثيراً من آرائه هو في التصوف ، فقدم له بمقدمة^(٢) في معاني النبوة والرسالة والولاية ، وفي غير هذا من الموضوعات الصوفية الأخرى كالقناء والبقاء والمعرفة وتفسير الوجود والحب الإلهي ، ثم أعقبها بفصل خاص عن الكرامات ومذهبه في الزهد فيها^(٣) ، كما ذكر في ثناياه روايات عن حياته الصوفية .

وقد اعتمد على هذا الكتاب كل من جاء بعده من الذين ترجوا للشاذلى وأثبتوا مناقبه وأقواله ، فكان لابن عطاء الله بذلك فضل السبق في تخليد تراث الطريقة الشاذلية ، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره فيه من القواعد أصبح معمولاً به عند جميع الشاذلية .

ويمتاز هذا الكتاب عن سائر كتب ابن عطاء الله بأنه مدون تدويناً علمياً ، بأسلوب منظم مرتب ، وفق منهج معلوم .

وقد ختم ابن عطاء الله كتابه لطائف المتن بخاتمة قصيرة^(٤) .

وقد ذكر له بروكلمان هذه الطبعات : تونس ١٣٠٤ هـ ، القاهرة ١٣٢١ هـ (على هامش لطائف المتن للشعراني) ، ونضيف إليها القاهرة ١٣٢٢ هـ ، والقاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

٦ — تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس :

ألف ابن عطاء الله كتابه هذا بعد التنوير ولطائف المتن ، فهو مؤلف منهما كما يقول ابن عجيبة^(٥) .

(١) لطائف المتن ص ٣ — ٤ . (٢) نفس المرجع ، ص ٦ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٥ وما بعدها . (٤) نفس المرجع ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٥) إيقاظ الهمم ، ص ١ ، ص ٩ .

وكتاب تاج العروس يتألف من مواعظ صوفية يبحث فيها مصنفها مريده على التزام الآداب الشرعية والصوفية ، ويبدو واضحاً أنه قصد بهذا الكتاب عامة الناس لا خاصتهم ، استمع إليه إذ يقول في أوله : « أيها العبد : أطلب التوبة من الله في كل وقت ، فإن الله تعالى قد ندبك إليها فقال : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » ، وقال تعالى : « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إني ليران على قلبي ، وإني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة » فإن أردت التوبة فينبغي لك ألا تخلو من التفكير طول عمرك ، فتفكر فيما صنعت في نهارك فإن وجدت طاعة فأشكر الله عليها ، وإن وجدت معصية فوبخ نفسك على ذلك واستغفر الله وتب إليه ... »^(١) ثم يمضي بهذا الأسلوب ، ويعمد إلى ضرب الأمثلة أحياناً كأن يقول : « فمثال المعصية كالنار ، والظلمة دخانها ، كمن أوقد في بيت سبعين سنة ، ألا تراه يسود ؟ ! ، وكذلك القلب يسود بالمعصية فلا يظهر إلا بالتوبة إلى الله .. مثال العبد إذا فعل المعصية كالتقدير الجديد ، يوقد تحتها النار ساعة فتسود ، فإن بادرت إلى غسلها انفسلت من ذلك السواد ، وإن تركتها وطبخت فيها مرة بعد مرة ثبت السواد فيها حتى تكسر ولا يفيد غسلها شيئاً ، فالتوبة هي التي تغسل سواد القلب فتبرز الأعمال وعليها راحة القبول »^(٢) .

وواضح أنه لا يمكن أن يكون ابن عطاء الله قد قصد بمثل هذا الوعظ غير العامة ، ولكتاب « تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس » عناوين أخرى ، فيسمى أحياناً باسم « تاج العروس وقمع النفوس » ، كما أثبتته روكلمان ومحمد بن شنب ، وقد وجدنا نسخة خطية منه بدار الكتب المصرية رقم ٤١٣٦ تصوف بعنوان « النبذة في التصوف » ، ونسخة خطية أخرى منه ضمن مجموعة رقم ١٥٤ مجاميع عناوينها « التحفة في التصوف » ، وقد أخطأ بروكلمان في اعتبار هذه النسخة الأخيرة المسماة بالتحفة في التصوف مصنفاً غير تاج العروس ، لأنه لم يرجع للنسخة ذاتها ، واكتفى بما تذكره الفهارس .

(١) ابن عطاء الله السكندري : تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، بهامش التنوير ، القاهرة

١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

(٢) قس المرجع ، ص ٣ — ٥ .

ثم أخطأ بروكلمان مرة أخرى حين اعتبر نسخة من نسخ تاج العروس الخطية، موجودة بمكتبة برلين رقم 3217 بعنوان « الطريق الجادة إلى نيل السعادة » مصنفاً غير تاج العروس ، إذ بالرجوع إلى هذا الفهرس تبين لنا من وصفها وذكر بدايتها ونهايتها أنها نسخة من تاج العروس ذاته ، ويؤيد هذا وجود نسخة خطية لتاج العروس بمكتبة الأزهر بعنوان « الطريق الجادة إلى نيل السعادة »^(١).

وهذا يدعو إلى الظن بأن ابن عطاء الله لم يعنون مواعظه التي تضمنها تاج العروس ، وأن بعض مريديه تصدى لجمعها ، فعنوت لذلك بعناوين كثيرة . وقد طبع تاج العروس بهامش التنوير طبعات كثيرة .

٧ - القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد :

القصد المجرد رسالة صنفها ابن عطاء الله ليضمنها مذهبه في الإلهيات ، ويدور البحث فيها حول الذات الإلهية ، وصفاتها ، وأسمائها ، وأفعالها ، وطريق معرفتها ، وما إلى ذلك من المباحث .

وفي هذه الرسالة تظهر ثقافة ابن عطاء الله الفلسفية والكلامية ، واستخدامه لاصطلاحات الفلاسفة والتكلمين في القدم والحدث ، وأقسام الوجود ، وما يتعلق بالأعراض كالحركة والسكون والتغير ، وما إلى هذا^(٢) ، كما يستخدم فكرتي الواجب والممكن في إثبات بعض آرائه الصوفية^(٣) .

وتظهر ثقافة ابن عطاء الله الكلامية على مذهب الأشعري بوضوح حينما يتحدث عن مشكلة الذات والصفات كأن يقول مثلاً : « ... واعلم أن جميع صفات الله تعالى هي صفة الألوهية ونعت لها ، ولا يقال فيها إنها هو ، ولا هو هي ، ولا غيره ... الخ »^(٤) .

(١) أنظر فهرس مكتبة الأزهر ، ١٩٤٧ ، ج ٣ ، ص ٦٠٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢ وما بعدها .

(٤) القصد المجرد ص ٣٥ وما بعدها ، وفارن : الشهرستاني : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ١٢٢ عند الكلام عن مذهب الأشعري .

على أن رسالة القصد المجرد لا تتضمن أنظاراً عقلية فحسب ، إذ هي تنطوي أيضاً على أذواق صوفية متعلقة بالجانب الأخلاقي ، كأن يتحدث مصنفها عن التخلق بأخلاق الله وكيفية ذلك ^(١) ، وعلى أذواق أخرى متعلقة بالمعرفة كأن يتحدث مصنفها عن المعرفة بالله من حيث موضوعها ومناهجها ^(٢) ، وعن معنى الشهادة وأقسامها ^(٣) ، وغير هذا من الباحث الصوفية الداخلة في هذا النطاق .

وقد ذكر هذه الرسالة كل من ابن عجيبة والحاج محمد الكوهن بعنوان « القول المجرد في معرفة الإسم المفرد » ^(٤) .

وقد طبعت رسالة القصد المجرد بمصر سنة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م

٨ - مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح :

يعتبر مفتاح الفلاح من أهم مصنفات ابن عطاء الله من حيث أنه قد تضمن قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والخلوة .

وهذا الكتاب مدون بأسلوب علمي ، وفق منهج معين ، ورتبه مصنفه على قسمين ، ضمن القسم الأول منهما مقدمة وفصولاً وأبواباً وأصولاً :

ففي المقدمة نراه يتحدث عن ماهية الذكر وبيانه ، وعن آرائه في النفس الإنسانية ومراتبها وأثر الذكر فيها .

ثم نراه يورد في القسم الأول فصولاً في الأدلة على رياضة الذكر الصوفية من الكتاب والسنة ، ثم يعرض لكيفية الذكر العملية وآدابه المختلفة وفوائده وطريقة اختياره وتدرج السالك في مراتبه ، ويأتي بعد ذلك باب في الخلوة الصوفية وما يتعلق بها .

أما القسم الثاني فيخصصه ابن عطاء الله لشرح الأذكار ، وفيه مباحث لغوية وفلسفية وأصولية عميقة في شرح « لا إله إلا الله » ، وفيه فصل في إقامة الدليل على

(١) القصد المجرد ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ، ص ٩ ، ٢٥ ، وما بعدها إلى آخر الرسالة في مواضع كثيرة .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠ - ١١ .

(٤) لفظ الهمم ، ص ٩ ؛ طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

وحدانية الله عقلاً وقللاً ، ثم بعد هذا مباحث صوفية متعلقة بالذكر بلا إله إلا الله ، وبغيرها من الأذكار .

أما خاتمة الكتاب فهي في بيان أوقات الأذكار ، وفي الرقي وسائر ما يتعلق بهذا ، وفي ثنايا هذا المصنف يبين ابن عطاء الله آراءه في مسائل التوحيد والمعرفة ، وأحوال السالكين إلى الله ، وما ينبغي عليهم أن يأخذوا أنفسهم به ويلتزمونه من الناحية الخلقية^(١) .

ولعله من المفيد هنا أن ثبت بعض نصوص هذا المصنف الدالة على التعمق في المسائل اللغوية والمنطقية والأصولية والفلسفية ، فهي من ناحية تبين لنا أسلوب صاحبها العلمي الذي يتناول به مثل هذه المسائل ، ومن ناحية أخرى ترسم لقراءها صورة أخرى له غير صورته صوفياً صاحب ذوق ، وأعني بها صورته فقهياً لغوياً منطقياً أصولياً نظاراً ، يعتمد على العقل إلى جانب اعتماده على النقل :

استمع إليه إذ يقول في بعض مباحثه اللغوية عن « لا إله إلا الله » :
قال النحاة : لا إذا دخلت على نكرة تكون للنفي العام ، فإذا قلت : لا رجل في الدار نفيت القليل من الرجال والكثير ، ولهذا لا يصح أن يقال بعد ذلك : بل رجل أو رجلان وزعم جماعة من النحاة أن كلمة « لا إله إلا الله » فيها حذف وإضمار ، والتقدير : لا إله لنا إلا الله ، أو لا إله في الوجود إلا الله ، وفيه نظر
الخ^(٢) واستمع إليه أيضاً إذ يقول في مباحثه المنطقية عن « لا إله إلا الله » أيضاً :
« التقدير الثاني : أي لا إله في الوجود إلا الله ، ولولم تقدره وأجرينا الكلام على ظاهره ، لكان نقياً لماهية الإله ، ومعلوم أن نقي الماهية أقوى في إثبات التوحيد من نقي الوجود ، فإن قيل : نقي الماهية غير معقول ، لأن قولك السواد ليس بسواد حكم بأن السواد قد انقلب إلى تقيضه ، وصيرورة الشيء عين تقيضه محال ... الخ^(٣) »

وإليك نصاً آخر يوضح ثقافته الأصولية يقول فيه : « قال جماعة من الأصوليين :

(١) مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، ص ٣٩ — ٤٦ ، ص ٤٧ — ٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

الاستثناء من النقي لا يكون إثباتاً ، احتجوا بأن الاستثناء مأخوذ من قولك : ثبتت
الشيء عن وجهته إذا صرفته عنها ، وإذا قلت : لا عالم ، ففيه الحكم لهذا العدم ونقي
هذا العدم ، ثم إذا قلت عقبه : إلا زيد فهذا الاستثناء يحتمل أن يعود إلى الحكم
بالعدم ، وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتاً عنه الخ»^(١) .

ثم تظهر ثقافته الفلسفية بوضوح حين يذكر براهمين الفلاسفة في إثبات وحدانية
الله في هذا الكتاب في شيء من التفصيل^(٢) ، فمنها مثلاً قوله : « . . . لو فرضنا
موجودين واجبي الوجود لذاتيهما لزم أن يكون كل واحد مشاركاً للآخر في الوجود ومبايناً
له في نفسه ، وما به المشاركة غير ما به المباينة ، وكل واحد مركب من الوجود الذي به
يشاركه الآخر ومن التباين الذي به يباين الآخر ، وكل مركب محتاج إلى كل جزء من
أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وكل مركب محتاج ، وكل محتاج ممكن ، فالقول بأن واجب
الوجود أكثر من واحد محال »^(٣) .

ولهذا الكتاب عنوان آخر غير ما أئبتناه ، إذ ذكره حاجي خليفة بعنوان « مفتاح
الفلاح في ذكر الله الكريم الفتاح »^(٤) .

وقد ذكر بروكلمان أنه طبع بهامش لطائف المنن للشعراني ، القاهرة ١٣٢١ هـ ،
ونضيف إلى هذه الطبعة طبعة الشيخ أحمد مطر بالقاهرة ، لا يعرف تاريخها ، وهي
طبع حجر ، وطبعة مطبعة السعادة ١٣٢٢ هـ ، وطبعة المطبعة المليجية ١٣٢٢ هـ .

٩ — عنوان التوفيق في آداب الطريق :

هذا المصنف شرح لقصيدة في آداب الصحبة للشيخ أبي مدين الغوث التلمساني
المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، من مشاهير صوفية المغرب ، ومطلع هذه القصيدة :

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرا^(٥)

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٦ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥٨ .

(٤) كشف الفنون ، مجلد ٢ ، ١٧٦٩ .

(٥) ابن عطاء الله السكندري : عنوان التوفيق في آداب الطريق ، المطبعة العثمانية بالقاهرة

١٣٥٣ هـ ، ص ٣ .

وعدد أبيات هذه القصيدة واحد وعشرون بيتاً ، وقد شرحها ابن عطاء الله بأسلوبه البليغ الرائق ، وأبان عما تضمنته من المعاني الصوفية في آداب الصحبة والسلوك . وقد ذكر هذا الشرح الحاج الكوهن في طبقاته^(١) ، ولم يذكره غيره من المترجمين ، وكذلك لم يذكره بروكلمان في ثبته ، وطبع بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

١٠ — رسالة تكلم فيها ابن عطاء الله عن قوله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام .. » :

هذه رسالة موجزة تحدث فيها ابن عطاء الله عن معنى الإيمان ، وأقسام الناس فيه ، وعن الذات الإلهية ، وصفاتها ، وما يتعلق بهذا ، وتوجد منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٨١ تصوف ، ولم يذكرها المترجمون له ، ولم يذكرها حاجي خليفة ، ولم يذكرها بروكلمان كذلك .

١١ — « قصائد » :

ذكر بروكلمان في ثبته أن لابن عطاء الله مجموعة قصائد ، وأشار إلى نسخة خطية منها بمكتبة برلين رقم 7846 ، وحينما رجعنا إلى فهرس المخطوطات العربية بمكتبة برلين وجدنا من هذه القصائد المذكورة قصيدتين :

قصيدة من بحر الوافر مطلعها :

فلا والله ما طابت حياة سوى بالقرب من كنف الحبيب

وقصيدة أخرى مطلعها :

مرادى منك نسيان المراد إذا رمت السبيل إلى الرشاد

فأما القصيدة الأولى ، فقد وجدناها مذكورة في خاتمة لطائف المنن ، وعدد أبياتها إثنتان وستون بيتاً^(٢) ، وأما القصيدة الثانية فقد وجدناها مذكورة في كتاب التنوير

(١) طبقات الشاذلية ، ص ٩٩ .

(٢) لطائف المنن ، ص ١٧١ — ١٧٣ .

وعدد آياتها إثنان وعشرون بيتاً^(١) .

١٢ — المرقى إلى القوس الربيعي :

ذكر السيوطي هذا المصنف^(٢) ، وذكره كذلك محمد بن شنب في ثبته^(٣) ، ولم يذكره بروكلمان ، ولم يصل إلينا بعد .

١٣ — مختصر تهذيب المرونة للبراعى :

ذكر السيوطي هذا المصنف وقال إنه في الفقه^(٤) ، وذكره محمد بن شنب في ثبته^(٥) ، ولم يذكره بروكلمان ، ولم يصل إلينا بعد .

١٤ — رسالة في القواعد الربيعية :

ذكرها بروكلمان بهذا العنوان^(٦) ، وذكر لها نسخة خطية بمكتبة المتحف البريطاني رقم 2372 ، وبالرجوع إلى فهرس المخطوطات العربية بهذه المكتبة وجدناها موصوفة بكونها قواعد دينية وحكم (Religious Precepts and Maxims) وأولها :

« قال الشيخ الإمام . . . تاج الدين أحمد بن الشيخ الإمام العالم فخر الدين أبي بكر محمد . . . ابن عطاء الله الإسكندراني . . . يعرف العاقل بثلاثة أشياء : بملكته لنفسه عند الشهوة ، وبملكته لها عند الغضب . . . الخ » .

١٥ — موعظ :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة باريس رقم 1299 .

(١) التنوير ، ص ٢٤ .

(٢) حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٣) Etude sur Les Personnages mentionnés dans L'Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, p. 358, 341, N. 17.

(٤) حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٥٠ (٤) .

(٥) Etude sur Les Personnages mentionnés dans d' Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, p. 358, 341, N. 17.

«Religiose Vorschriften».

(٦)

١٦ — مذهب النجاة :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخة خطية بمكتبة رباط رقم ٣٠٦ — (٩) .

١٧ — رسالة تصوف :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة آصف رقم 1, 368, 105

١٨ — تنبيه في طريق القوم :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخة خطية بمكتبة الزيتونة بتونس رقم e 1882, 168, III,

١٩ — رسالة في السلوك :

ذكرها بروكلمان ، ومنها نسخة خطية بمكتبة رامبور رقم 1, 341, 144

٢٠ — مذهب النور وتمام السرور :

ذكره بروكلمان ، ومنه نسخ خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٤ تصوف ،
٢١٥٠ تصوف ، ١٥٩٨ تصوف .

٢١ — دعاء :

توجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة مخطوطة رقم
١٦٣٢ تصوف .

٢٢ — تحفة الخليل في شرح نصيحة الإبراهيم :

كانت لهذا المصنف نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٤٠١ تصوف ،
وهي الآن في حكم المفقودة ، ولم نثر على نسخة أخرى منه إلى الآن .

(٣) تعقيب :

ومن كل ما سبق يتبين أن ابن عطاء الله السكندري قد خلف عدداً كبيراً من
المصنفات التي تختلف من حيث موضوعاتها والأغراض التي صنفت من أجلها ، كما

تختلف طولاً وقصراً وأسلوباً ، وأنها حظيت باهتمام غير عادي وبانتشار واسع النطاق في أقطار إسلامية عدة منذ القرن السابع الهجري إلى اليوم .

وهذه المصنفات تعكس لنا بوضوح ثقافة صاحبها : فمنها ما يعكس صورته أدبياً ذا أسلوب وطريقة في البلاغة ، ومنها ما يعكس صورته صوفياً من أرباب الذوق ، يعبر عن أدق أحوال النفس الإنسانية في حال سلوكها إلى الله ، ومنها ما يعكس لنا صورته نحويّاً فقيهاً أصولياً ذا دراية بالمنطق والفلسفة وعلم الخلاف ، ومنها ما يعكس صورته خطيباً واعظاً يرشد عامة الناس إلى طريق الله بمباراته القوية النافذة .

ومكثدا تكون المصنفات العطائية دليلاً واضحاً على مدى ما تهيأ لمصنفها من ثقافة شاملة ذات مكونات متعددة .

ويمكننا بعد ما ذكرناه عن المصنفات العطائية وعن خصائص كل منها ، أن نؤلف بينها في مجموعات ثلاث ، بحيث يكون لكل مجموعة منها خصائص معينة من ناحية الأسلوب وطريقة التأليف :

١ — فن المصنفات العطائية ما هو من قبيل العبارات الرمزية القصيرة القليلة الألفاظ الكثيرة المعنى ، والتي لا تبين مراميها في سهولة ويسر ، كالحكم .

٢ — ومنها رسائل خصصت لأغراض معينة ، ومدونة بأسلوب علمي مرتب ، مثل لطائف المنن ، والقصد المجرد في معرفة الإسم المفرد ، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح .

٣ — ومنها رسائل يغلب عليها طابع الوعظ ، ومدونة بأسلوب خطابي مثل تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، والتنوير في إسقاط التدبير ، وسائر ما كتبه من الوصايا لإخوانه .

الْقِسْمُ الثَّانِي

المذهب العطاوي

- (١) إسقاط التدبير
- (٢) النفس الإنسانية
- (٣) مجاهدة النفس
- (٤) النفس وآداب السلوك
- (٥) النفس بين المقامات والأحوال
- (٦) المعرفة
- (٧) شهود الأهمية في الوجود

الفصل الأول

إسقاط التدبير

« ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه »
« أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » .
« اجتهدك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انعدام البصيرة منك » .

« علم أن العباد يتشوقون إلى ظهور سر العناية ، فقال :
« يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا
العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » .

١ - الفكرة الأساسية في المذهب العطائي .

٢ - نفي وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بالقدر .

٣ - معنى التدبير وإسقاطه .

٤ - إسقاط التدبير في شأن الرزق .

(١) الفكرة الأساسية في المذهب العطاءى :

أتخذ ابن عطاء الله السكندرى لنفسه قضية منذ البداية هي أن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله التى تدبر الكون كله بما فيه الإنسان .

وقد تكون هذه القضية مما اصططنه غيره من الصوفية ، ولكن طرافة ابن عطاء الله تبين فى وجه استعمالها وتطبيقها ، وفى الدور الهام الذى تلعبه فى فلسفته الصوفية . كلها ، وفى النتائج المتعددة التى بناها عليها . ولا نكون بجانبين الصواب إذا قلنا إن فكرة إسقاط الإرادة والتدبير تكمن عند شيخنا السكندرى وراء كل فكرة صوفية أخرى له ، وأنها الأساس التين لبناء مذهبه الصوفى بأسره .

فالسالك المبتدىء ، الذى يعتمد إلى مجاهدة نفسه عند شيخنا ، ينبغى أن يكون مسقطاً لإرادته وتدبيره تماماً ، فلا يغتر بأعماله وطاعاته فى مجاهدته وينسبها إلى إرادته ، لأن هذه الأعمال والطاعات بتوفيق من الله . والمجاهدة عن شيخنا ليست إلا مجهوداً سلبياً يبذل السالك لأجلها غير موصلة بالضرورة إلى الله ، ومن هنا نجده لا يبرز أهميتها البالغة فى السلوك على نحو ما يفعل كثير غيره من الصوفية ، بل نجده يفسح مجالاً للقول بالجذب ، وهو حال الصوفى الذى يصل إلى المعرفة بالله بمحض العناية الإلهية دون أن يعانى مشقة المجاهدة والترقى فى مقامات الطريق وأحواله .

وجميع آداب السلوك التى يصطنعها السالك فى مجاهدته عند شيخنا إنما تدور حول محور واحد هو إسقاط السالك لإرادته وتدبيره مع الله إسقاطاً تاماً ، وذلك لسبق تدبير الله له منذ الأزل ، ولأن الإرادة الإلهية محيطه بكل دقائقه وجزئياته ، فلا مجال لاختياره لنفسه فى سلوكه ، ولذا نجد جميع آداب السالك عنده ، كآداب التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والإقبال وغيرها ، منتهية بالتأدب بها إلى نتيجة واحدة هي أن يكون مسقطاً لإرادته وتدبيره مع الله .

وجميع ما يتحدث عنه صوفينا من المقامات والأحوال التى تعرض للسالك فى مجاهدته ، نجده قائماً على أساس من أسقاط التدبير أيضاً ، فالتوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا والمحبة عنده ، وهى مقامات الطريق

إلى الله ، لا تصح جميعاً إلا إذا كان التحقق بها متحققاً بإسقاط الإرادة والتدبير ، وما يقال في المقامات يقال في الأحوال من الأنس والقبض والبسط والفناء والبقاء وما إليها ، فكل هذه الأحوال لا إرادة للسالك فيها باعتبارها وإرادة عليه من الله ، كما أن أدبها الأكمل أن يكون السالك فيها غير منتقل بإرادته من أحدها إلى الآخر ، وبعبارة أخرى يكون فيها بلا تدبير واختيار .

ثم يصل السالك في نهاية طريقه بعد تدرجه في مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله ، وهذه المعرفة عند ابن عطاء الله ليست في جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطري في النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير في عالم الذر قبل هبوطها إلى البدن .

ثم المعرفة بالله على التحقيق تؤدي عند شيخنا السكندري إلى شهود الأحدية في الوجود شهوداً ذوقياً ، بحيث لا يرى العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله ، وما عدا الله من الموجودات لا يتصف بالوجود الحقيقي ، أو قل وجوده الذي نظنه حقيقياً أمر متوهم ، وشهود الأحدية في الوجود يكون من لازمه أيضاً إسقاط التدبير مع الله ، لأن المشاهد لعظمة الله ولانفراده بالوجود الحقيقي تفنى إرادته في إرادة مشهوده فناء تاماً ، ولا يكون لديه مع هذا الشهود والاستغراق استطاعة التدبير منه لنفسه .

وهكذا يتبين أن مذهب ابن عطاء الله السكندري يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام ، بل وتساند متبادل ، بحيث لا يفهم أحد هذه الأجزاء منفصلاً عن الآخر .

وفي رأينا أن ابن عطاء الله هو أول واضع لمذهب إسقاط التدبير في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي ، وما خلفه الصوفية السابقون عليه من أقوال في إسقاط التدبير والإرادة في ثنايا كلامهم عن مقامين من مقامات السلوك هما التوكل والرضا ، لا يمكن أن يكون عند واحد منهم مذهباً كاملاً مرتبط الأجزاء في اتساق تام على نحو ما هو الشأن في المذهب العطاوي .

ولهذا نعتبر شيخنا السكندري صوفياً مبتكراً ، وذلك لأن فلسفته الصوفية كما قلنا - وكما سيتبين مما يلي من فصول البحث - تقوم بأسرها على أصل واحد ، ثم تسير في بسط المسائل الصوفية ، نظرية كانت أو عملية ، على نهج معين ومنطق خاص ، يلتزمه صاحبها من البداية إلى النهاية .

ولما كانت نقطة البداية في السلوك إلى الله عند ابن عطاء الله هي إسقاط السالك لإرادته وتديره ، وكانت مراحل طريق السالك إلى الله على اختلافها وتمدها قاعة على هذا الأساس أيضاً كما أشرنا ، فسنعرض بآدى ذىء بدء في هذا الفصل لآراء صوفينا في إسقاط الإرادة والتدير ، ثم نتدرج معه شيئاً فشيئاً في طريقه الذى يرسمه لمريده ، موضحين - فى فصول البحث التالية - كيف يستخدم فكرته فى إسقاط الإرادة والتدير باطراد فى جميع مجالات الطريق ، ومبينين مختلف النتائج النفسية والأخلاقية واليتافيزيقية التى يرتبها على تلك الفكرة الواحدة فى هذه المجالات المتعددة .

(٢) نفى وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بالقرر :

القضية الأساسية فى المذهب العطائى الصوفى ، كما قلنا ، أن الإنسان لا إرادة له على التحقيق إلى جانب إرادة الله .

ولهذا يتصور ابن عطاء الله الإنسان على أنه لا يفعل إلا بفعل الله ، ولا يختار إلا باختيار الله . ويقرر أن جميع الأفعال الإنسانية مخلوقة لله سواء فى ذلك خيرها وشرها .

ويتفق موقف ابن عطاء الله بصدد مشكلة الأفعال الإنسانية اتفاقاً تاماً مع مذهب أهل السنة الذين قرروا أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله ، وذلك بما فيها من خير وشر ، وأن الاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه^(١) ، لقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٢) .

(١) أبو المعين النسفى : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٥٩ هـ =

١٩١١ م ، ص ٤ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

وإذا كان موقف ابن عطاء الله بصدد مشكلة الأفعال الإنسانية يتفق مع مذهب أهل السنة ، فهو يتعارض تمام التعارض مع موقف المعتزلة الذين أثبتوا وجود إرادة وقدرية للإنسان ، وذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله بما فيها من خير وشر ، كما أنكروا أن يضاف إلى الله شر أو ظلم أو فعل من قبيل الكفر أو المعصية^(١) .

ولهذا نجد ابن عطاء الله ينسب على المعتزلة قولهم باستقلال الإنسان في أفعاله عن الله ، أي قولهم بوجود فاعلين ، وينتقل مذهبهم في أن العباد فاعلون للطاعة والكفر والمعصية من قبل أنفسهم ، واستمع إليه قائلا : « قال تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون^(٢) فين تعالى أنه إنما خلق هذين الجنسين لعبادته ، أي ليأمرهم بها كما تقول لعبدك : ما اشتريتك أيها العبد إلا لتخدمني أي لأمرك بالخدمة فتقوم بها ، وقد يكون العبد مخالفا متأيبا ، ولم يكن شراؤك إياه لذلك ، وإنما كان ليقوم بمهماتك ولقضاء حاجاتك . وأهل الاعتزال يجعلون الآية على ظاهرها ، فيقولون الحق خلقهم للطاعة والكفر والمعصية من قبل أنفسهم ، وقد أبطلنا هذا المذهب . . . »^(٣) .

ويذكر ابن عطاء الله أن الله كما أنه خالق طاعة العبد ، فهو كذلك خالق معصية العبد ، وذلك بمحض عدل منه ، وفي هذا يقول ردا على المعتزلة أيضا : « كما أنه (أي الله) خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعدله ، قبل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم (يقصد المعتزلة) لا يكادون يفقهون حديثا ؟ والآية القاصحة للمبتدعة المدعين (المعتزلة) أن الله يخلق الطاعة ولا يخلق المعصية قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٤) ، فإن قالوا : قد قال الله تعالى : قل إن الله لا يأمر بالفحشاء »^(٥) ، فالأمر غير القضاء ، فإن قالوا : قد قال الله تعالى : وما أصابك من

(١) الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، ١ - ٢ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦ .

(٣) التنوير ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٤) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٥) سورة الأعراف ، آية ٢٨ .

حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »^(١) ، فهو على هذا التفصيل تعليم للعباد التأدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها اللائقة بوجوده ، والمساوى ، إلينا لأنها اللائقة بوجودنا قياما بحسن الأدب »^(٢) .

فاذا قال المعتزلة إن المعصية قبيحة ، والحق سبحانه منزه عن أن يخلق القبايح ، كان رد شيخنا على ذلك أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة للأمر ، إذ القبيح لا يرجع إلى ذات النهى عنه ، ولكن يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به^(٣) .

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله السكندري يجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان بما فيها من طاعة ومعصية ، أو حسن وقبح .

ويتبين إنكار صوفينا لوجود فعل حقيقى للإنسان من قوله لمريده : « العاقل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به »^(٤) كما يتبين فكرته في أن الطاعة فضل من الله منسوب إلى الإنسان نسبة اعتبارية ، وإلى الله نسبة حقيقية ، من قوله له : « إذا أراد أن يظهر فضله عليك ، خلق ونسب اليك »^(٥) ، أما فكرته في أن الطاعات وهي محاسن الأفعال فضل من الله ، وأن المعاصى وهي مساوىء الأفعال عدل من الله فتبين في وضوح من قوله في مناجاته : « إلهى إن ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة على ، وإن ظهرت المساوىء منى فبعدلك ولك الحجة على »^(٦) .

والقول بنفى الإرادة ، وبأن أفعال الإنسان خيرها وشرها مخلوقة لله عند شيخنا ، مترتب على إيمانه التام بالقدر ، وبوجود خالق واحد خلق الأشياء ودبرها منذ الأزل بمقتضى علمه ، وهذا الخالق مطلق الإرادة والاختيار ، وتشمل إرادته كل ما فى

(١) سورة آل عمران ، آية ٧٩ .

(٢) التنوير ، ص ٢١ .

(٣) التنوير ، ص ٢١ .

(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٩ .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٥ .

(٦) النجاة الطائفة ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل .

ولما كان الإنسان خاضعا تماما للقدر في رأي شيخنا ، فإنه مهما أوتى من علو الهمة والإرادة ، لن يقدر على أن ينفذ من أسوار القدر المحيطة به ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « سوابق الهم لا تحرق أسوار الأقدار »^(١) .

ولهذا يوضح ابن عطاء الله للسالك للطريق أن كل أزمائه وأوقاته في سلوكه ليست سوى أحكام الله اقتضتها مشيئته ، وكل منها قدر من أقداره تعالى ينفذ فيه ، وفي هذا يقول له : « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه »^(٢) ، ويوضح لنا الرندي معنى هذه العبارة قائلا : « الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد ما دام حيا ، فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه كائنا ما كان ، فإذا كانت جزئيات العبد ودقائقه قد استغرقتها أحكام الله تعالى وأقداره ، وكان جميع ذلك يقتضى حقوقا لازمة من حقوق الله تعالى يقوم بها ، وهو مطالب بذلك ومسئول عنه وعن أنفاسه التي هي أمانة للحق عنده ، لم يبق له إذ ذاك مجال لتدبير أمور دنياه ، ولا محل لمتابعة شهوته وهواه »^(٣) .

وإذا كان الإنسان لا مفر له من قضاء الله وقدره ، فأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقداره ، وهذا هو المسلك الذي يلزم به صوفينا السكندى مرهده على الدوام ، وهو في هذا الصدد متفق مع أهل السنة في إيمانهم التام بالقدر ، كما يتفق مع سائر الفلاسفة الذين يؤمنون بمذهب القدر (Fatalisme) الذي يقرر أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث في الكون من حيث أنها جميعا مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاء تاما بمجاري الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة العليا السارية في الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) في الإنسان .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٧ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٨ .

ويسترعى صوفينا السكندري نظرننا برأى فيه تعمق وطرافة في تصويره للصلة بين الإرادة الإلهية الحقيقية ، وما يسمى وهما بالإرادة الإنسانية ، مؤداه أن شعور الإنسان بعجز إرادته سبيل موصل بالضرورة إلى معرفته بعجز نفسه ، ثم إلى معرفته بالله في مقابل معرفته بذلك العجز فيه ، واستمع إليه قائلا في ذلك : « ... اعلم أن سر خلق التدبير والاختيار ظهور قهر القهار ، وذلك أنه سبحانه وتعالى أراد أن يتعرف إلى العباد بقهره فخلق فيهم تدبيراً واختياراً ، ثم فسح لهم بالحجة حتى أمكنهم ذلك ، .. فلما دبر العباد واختاروا توجه بقهره إلى تدبيرهم واختيارهم فزلزل أركانهم ، وهدم بنيانهم ، فلما تعرف للعباد بقهر مراده ، علموا أنه القاهر فوق عباده ، فلما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض إرادته إرادتك ، فتعلم أنه ليس لك إرادة ... »^(١)

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا ينفي وجود إرادة حقيقية في الإنسان ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يمكن القول بأن للإنسان تدبيراً ، لأن من لا إرادة له لا تدبير له . وكيف يدبر الإنسان شيئاً دبر له منذ الأزل ؟ بل كيف يدبر مع الله وهو المدبر لكل شيء في الوجود بإرادته المطلقة ، والنتيجة اللازمة عند شيخنا السكندري لنفي وجود الإرادة الإنسانية هي إسقاط التدبير بالكلية ، على نحو ما سيتبين فيما يلي :

(٢) معنى التدبير وإسقاطه :

والتدبير هو النظر في عاقبة الأمور أو التفكير فيما ستؤول إليه مستقبلاً^(٢) ، وليس للإنسان من حيث هو كائن لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله أي قدرة على

(١) التنوير ، ص ٣٤ .

(٢) التدبير ، كما في القاموس المحيط ، النظر عاقبة في الأمر كالتدبير ، يقال : دبر الأمر بمعنى نظر في عاقبته وتفكر ، وتدبر الأمر نظر في أدباره أي في عواقبه وتفكر فيه . ويعرفه الجرجاني في التعريفات بأنه استعمال الرأي بفعل شاق ، أو النظر في العواقب ، أو إجراء الأمور على علم العواقب ، وهي لله تعالى حقيقة وللمد مجازاً ، ويعرفه الشيخ زروق بأنه تقدير شئون يكون عليها المستقبل بما يخاف أو يرجى (أورده ابن عجيبة في إيقاظ الهمم ، ص ١٠ ، ص ١٦) ، وخلاصة ما في هذه التعريفات أن التدبير هو التفكير في عاقبة الأمور وما تؤول إليه في المستقبل ، وهو نفس معناه عند شيخنا السكندري (انظر هامش ٤ من شرح مدام الاستغفار) .

إخضاع عاقبة الأمور لإرادته أو توجيه مجرى الحوادث وفوق مشيئته ، لأن هذا من شأن خالق الأشياء جميعاً ومديرها وهو الله .

ولما كان في التدبير إشغال لفكر الإنسان بما ستؤول إليه الأمور في المستقبل ، فهو بهذا أشد آفات السلوك إلى الله تعالى التي تحجب السالك عن الوصول ، لأنه يتضمن مشاركة الربوبية فيما تنفرد به من ناحية ، ولأنه يشغل وقت السالك فلا يتمكن من القيام بما هو مطلوب منه من وظائف العبادات والمجاهدات التي يستعين بها في وصوله إلى الله من ناحية أخرى .

ويبين ابن عطاء الله باديء ذي بدء للسالك أن تديره لنفسه الأمانة بالسوء معناه خضوعه التام لما تأمره به مع حسن النظر إليها ، وأين هذا معاً هو مأمور به من سوء الظن بها ومجاهدة خواطرها وشهواتها بمجاهدة لا هوادة فيها ؟

التدبير إذن من شأن النفس الأمانة التي لم تقهر بعد ، ولذلك فإنه يطرأ أكثر ما يطرأ على العباد المتوجهين وأهل السلوك من المريدين ، لأنهم هم الذين لا يزالون مشتغلين بمجاهدة نفوسهم ، ولم يتحققوا بعد بالرسوخ في اليقين ووجود القوة والتمكين ، ويكون إسقاط التدبير بالنسبة لهم أول ما يلتزمونه من آداب السلوك ، على نحو ما يشير إليه شيخنا بقوله لمريده : « اعلم أن التدبير أكثر طريانه على العباد المتوجهين ، وأهل السلوك من المريدين قبل الرسوخ في اليقين ووجود القوة والتمكين ، وذلك لأن أهل الغفلة والإساءة قد أجابوا الشيطان في الكبار والمخالفات واتباع الشهوات ، فليس للشيطان حاجة أن يدعوهم إلى التدبير ، ولو دعاهم إليه لأجابوه بسرعة ، فليس هو أقوى أسبابه فيهم . إنما يدخل (الشيطان) بذلك على أهل الطاعة والمتوجهين لمجزئه عن أن يدخل من غير ذلك عليهم ، فرب صاحب ورد عطله عن ورده ، أو عن الحضور مع الله تعالى فيه هم التدبير والفكرة في مصالح نفسه ، ورب ذي ورد استضعفه الشيطان فآلق إليه دسائس التدبير ليعكر عليه صفاء وقته ... »^(١)

ولهذا يقرر صوفينا السكندري أنه لن يصل أحد من السالكين إلى الله إلا إذا

(١) التنوير ، ص ٣١ .

تخلي في بداية سلوكه عن إرادته وتديره ، واعتبر الطريق الموصلة الى الله هي نحو الإرادة ورفض المشيئة^(١) ، وهو في هذا متأثر بما سبق أن قاله الشيخ أبو الحسن الشاذلي : « ولن يصل الولي الى الله ومعه تدير من تديراته واختيار من اختياراته . » . ولكن ينبغي أن يلاحظ ابن عطاء الله لا ينكر وجود إرادة مدبرة بالمعنى السيكولوجي في الإنسان من حيث أنها قدرة خاصة به على تكييف سلوكه وفق اتجاه معين مرسوم ، كما لا ينكر وقوع الفعل الإنساني عن اختيار وقصد ، وذلك لأننا نراه يفسح مجالاً للقول بتدبير محمود ، كتدبير التوبة ، وتدبير الرزق ، ومعاملات الشرع وعبادته التي يتقرب بها السالك الى الله : فالتوبة مثلاً لا تتحقق الا بالكف الإرادي عن الشهوات والتفكير المستمر فيما يؤدي الى قمع هذه الشهوات ، والتدبير في الرزق لا بد فيه من استخدام الإرادة والروية ، وتدبير العبادات والمعاملات الشرعية لا بد فيه كذلك من الازم والاختيار ، ولا يرى ابن عطاء الله غضاظة في استخدام السالك لإرادته في هذه المجالات بشرط أن يكون موافقاً فيها لمراد الله ورسوله .

وبهذا لا يريد ابن عطاء الله من إسقاط الإرادة والتدبير أن يصبح السالك للطريق بلا إرادة بحيث يقف في حياته عاجزاً عن أي فعل إرادي ، وإنما هو باعتباره شيخاً مريباً يريد أن يعتمد الى إرادة السالك فيقويها بتعميده الكف عن شهواته المختلفة ، ويمهد له الطريق إلى سيطرته على جميع دوافعه وزواته بحيث يمكنه من أن يرجع باستمرار كفة الدوافع الخيرة التي يراها أسمى من غيرها ويعتبرها محقة لثله الخلقية العليا ، وهو بهذا يعالج حياة السالك من وجهتي النظر النفسية والأخلاقية معاً .

وإذا كان شيخنا السكندري لا ينكر وجود إرادة مدبرة في الإنسان من الناحية السيكولوجية ، فهو ينكر أشد الإنكار وجود إرادة مدبرة في الإنسان تشترك في تدبير ما يقع من الحادثات في الكون — أي أنه ينكر وجود إرادة مدبرة في الإنسان بالمعنى الميتافيزيقي :

فهو يقرر أن الله قد سبق تدبيره للإنسان منذ الأزل ، منذ كانت روحه في عالم

القدر ، وكما كان الله مدبراً للإنسان قبل وجوده في عالم الأعيان بمقتضى علمه ، فهو أيضاً المدبر له بعد وجوده فيه^(١) .

فإذا اعترض معترض وقال : كيف يتعلق علم الله بالشيء قبل وجوده ؟ ، فإن شيخنا يجيب عليه بأن علم الله بالشيء قبل وجوده لا يفترق عن علمه به بعد وجوده ، وهذا راجع إلى تنزه علم الله عن اعتبارات الزمان .

وبما أن الله هو المتولى لتدبير مملكته علوها وأسفلها ، غيبها وشهادتها ، وبما أن الإنسان يسلم لله تدبيره في عوالمه المختلفة ، فالأولى أن يسلم لله تدبيره لوجوده هو ، لأن نسبة وجود الإنسان إلى العوالم الأخرى التي يدبرها الله نسبة توجب تلاشيته^(٢) .

وإذا كان الإنسان مدبراً منذ الأزل ، وكانت نسبة وجوده إلى العوالم الأخرى التي يدبرها الله نسبة توجب تلاشيته ، فلا محل إذن للقول بأن لهذا الإنسان تدبيراً مع تدبير الله له ، وإنما الحق الذي لا ريب فيه أن الإنسان خاضع لقدر الله خضوعاً تاماً ، وأن هذا القدر لا يمكن أن يجرى حسب تدبيره هو^(٣) ، وهذا أمر يشعر به الإنسان في الحياة : أليس يحدث أن يدبر الإنسان لنفسه أموراً يظنها له وإذا بها تصبح عليه ؟ حقاً إن الإنسان في هذه الحياة لا يدري عن القدر شيئاً « فربما أتت القوائد من وجوه الشدائد ، والشدائد من وجوه القوائد ، والأضرار من وجوه المسار ، والمسار من وجوه الأضرار ، وربما كنت المن في الحن ، والحن في المن فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لعامل أن يدبر مع الله ؟ »^(٤) .

ثم هناك شيء آخر ، وهو أن الإنسان ليس ملكاً لنفسه ، فهو يحس أنه قد أتى إلى الدنيا على غير إرادة منه ، ثم هو يخرج منها على غير إرادة منه كذلك ، وهذا يعني أن الإنسان لا يملك التصرف في نفسه كيفما شاء ومتى شاء ، وإنما هو ملك للعلة التي أوجدته وتملك التصرف فيه وهي الله ، وإذا كان الأمر كذلك ، وكان الإنسان ملكاً لله الذي هو علة وجوده وفنائه ، فكيف يدعى الإنسان لنفسه تدبير ما ليس يملكه^(٥) ؟ .

(١) التنوير ، ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٠ .

(٥) نفس المرجع ، ص ١١ .

ثم لما كان الإنسان غير خالق لأفعاله لقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار »^(١) ألزم هذا الإنسان بترك التدبير مع الله ، لأن الله إذا كان يخلق ما يشاء ، فهو يدبر أيضاً ما يشاء ، وما دام الإنسان لا يخلق له ، فلا تدبير له « أفمن يخلق كمن لا يخلق »^(٢) ؟ وكذلك ما دام الله يختار فعنى هذا أن أفعاله ليست على الإلجاء والاضطرار ، بل هي على نعت الإرادة والاختيار ، وفي ذلك أيضاً إلزام للإنسان بأن يترك التدبير والاختيار مع الله ، لأن ما هو الله لا ينبغي أن يكون للإنسان^(٣) .

تبين إذاً أن صوفينا السكندري لا يسلم بوجود إرادة مدبرة في الإنسان يمكنه بها أن يخضع القدر لمراذه : لأن الإنسان جزء الوجود ، والله مدبر للوجود كله بإرادته الكلية المحيطة بجميع الأشياء ، كما أن الوجود كله خاضع لإرادة الله وقدره ، فمن التناقض أن يقال إذاً : إن الإنسان الذي هو جزء الوجود له إرادة مستقلة يدبر بها ذاته ، أو يغير بها مجرى الحوادث المقدرة قبلاً .

ولكن أليس القول بالقدر وضرورة إسقاط التدبير ينتهيان بالسالك إلى نتيجة ضرورية هي أن يزهد في كل عمل ، وينتهي بذلك إلى الجمود التام ، وبحيث يقف في الحياة موقفاً سائياً للغاية تتساوى فيه عنده الأشياء ، فلا يستطيع بينها اختياراً ، ولا يتخذ لنفسه عملاً ؟ .

يبدو لأول وهلة أن الأمر كذلك ، ولكن التعمق في المذهب العطائي سرعان ما يدرك تعارض مثل هذه النتائج تعارضاً واضحاً مع روح المذهب .

أن شيخنا لم يقصد من إيمانه بالقدر إلى أن يصبح الإنسان أشبه شيء بريشة في مهب الريح ، وإنما يقصد من الإيمان بالقدر إلى غاية نفسية خلقية يضعها أمام السالك للطريق وهي أن يكون متقبلاً لجميع الآلام ، وثابتاً بإزاء ما يرد إليه من الشدائد ، إيماناً منه بسبق تقدير ذلك عليه ، فيصمد لأحكام الله وأقداره ، ولا يكون عبداً للخوف

(١) سورة القصص ، آية ٦٨ (٢) سورة النحل ، آية ١٧

(٣) التنوير ، ص ٦ .

والرجاء ، أو للآلام والسرور ، وحينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء ، بشهوده الله وباعتماده عليه ، ويكون متحققاً بالحرية الإنسانية في أكمل صورها ، الحرية عن عبودية الركون الى الأشياء والخضوع لحظوظ النفس الإنسانية .

هذا عن الإيمان بالقدر عند شيخنا . أما عن إسقاط التدبير والإرادة ، فنحن لا نرى في القول بهما ما يؤدي إلى أن يقف الإنسان موقف العاجز عن الاختيار لنفسه والعمل في الحياة .

إن شيخنا يهدف كذلك من وراء قوله بإسقاط التدبير إلى غاية نفسية يضعها نصب أعين السالك في طريقه الى الله ، فهو يبحث على إسقاط تديره في حياته وفي سلوكه بمعنى ألا يكون متطلماً في قلق الى استكناه المجهول من أمر المستقبل ، لأن هذا التطلع يترتب عليه إشغال وقته وتعذيب فكره ، فضلاً عما يتضمنه من منازعة الربوبية ومشاركتها فيما هو من أمرها ، وهذا كله يقطع عن الوصول الى الله .

ولكن هل ما يقرره شيخنا من أن التدبير بمعنى النظر في عواقب الأمور أو في المستقبل أمر مذموم بإطلاق ؟ .

إن ابن عطاء الله كما قلنا يهدف من وراء إسقاط التدبير والاختيار إلى حصول الراحة النفسية للسالك بعدم تفكيره في أمر المستقبل ، ولكنه ليس مصيباً في ذم التفكير بشأن المستقبل في جميع الحالات ، لأن التفكير في المستقبل وسيلة الإنسان المفكر الى التصميم والتنفيذ والوصول إلى غايات مثالية في الحياة ، وإذا كان التفكير في المستقبل يحقق للإنسان ما يصبو إليه في حياته من كمال على اختلاف صورته ، فهو بهذا محمود للغاية .

هذا ، ولا يتضمن النظر الى المستقبل معارضة الربوبية في شيء ، وهو يصبح أمراً مذموماً في رأينا إلا إذا كان يستوئى على الإنسان بشكل مرضي ، بحيث يقلق بالله باستمرار ، ويجعله يفقد لذة الحياة ، ويدفعه الى أن يعيش شارد الذهن في عالم من خلقه الخاص ، معذباً نفسه بالأمانى الكاذبة التي ليس الى تحقيقها في عالم الواقع من سبيل . صحيح أن المستقبل من أمر الله ، ولكن الله أمرنا كذلك بأن نعمل ، ولأن نعمل لا بد لنا من أن نرسم الخطط ونقدر الاحتمالات ، ولكي نرسم الخطط ونقدر الاحتمالات

لا بد من أن تفكر في المستقبل وما قد يكون فيه ، ولن يتهياً نجاح لعمل دون تفكير في مستقبله ، وإذا كان ثمة عمل على غير هذا فهو عمل مرّجّل ، لا يقوم على خطط ، ولا يهدف إلى غرض ويكون مصيره إلى الفشل إن عاجلاً أو آجلاً .

مهما يكن من شيء فقد تبين أن شيخنا السكندري قد قصد بإيمانه بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير إلى غاية نفسية خلقية ، وبعبارة أخرى إلى شيء معنوي بحت ، ومن هنا لا يكون ثمة مجال للقول بأن الإيمان بالقدر وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير ينتهيان عنده إلى نتيجة ضرورية هي أن يزهد الإنسان في كل عمل ، وأن يصطنع الجود التام بحيث يقف في الحياة موقفاً سلبياً للغاية تتساوى فيه عنده الأشياء فلا يستطيع بينها اختياراً : فابن عطاء الله يرى أن السالك للطريق يمكن أن يكون مشغولاً بالأسباب الدنيوية ، ومختاراً لنفسه في حدود ما أمرت به الشريعة ، ويكون مشاركاً للناس في جميع مظاهر حياتهم الاجتماعية ، ثم لا يمنعه هذا كله ، من أن يكون متحققاً — وذلك من الناحية المعنوية — بالإيمان بالقدر وإسقاط التدبير والإرادة ، فإذا وقع في ضيق أو صادفته شدة آمن بسبق تقدير ذلك ، وإذا اختار لنفسه الطاعات الشرعية آمن بأنها ليست مخلوقة منه ، وإنما هي فضل من الله ظهر عليه ، وإذا دبر لنفسه رزقاً ، لم ينسب حصول الرزق إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله ، وإذا اندمج في مجتمعه وشهد أذى الناس له تحمل أذاً لإيمانه بأن توجههم بالأذى إليه قدر من أقدار الله ، أو بأنه لحكمة اقتضتها العناية الإلهية . وهكذا يكون الإيمان بالقدر ، وبضرورة إسقاط الإرادة والتدبير ، أمرين معنويين لا ينتهيان بالسالك للطريق إلى الزهد في كل عمل ، وإلى الجود التام ، واصطناع السلبية المطلقة في الحياة ، بل هما يعينانه على الحياة ذاتها ، وستوضح هذه الفكرة أكثر حين تبين فيما يلي كيف لا يتعارض طلب الإنسان للرزق مع الإيمان بالقدر وإسقاط التدبير والإرادة عند شيخنا السكندري .

(٤) إسقاط التدبير في شأن الرزق :

يضع ابن عطاء الله لنفسه منذ البداية أساساً للفرقة بين تدبير محمود وتدبير مذموم^(١) ،

(١) أنظر التنوير ص ٢٤ وما بعدها .

فيقرر أن كل تدبير يرمى إلى تحقيق حظوظ النفس يكون مذموماً ، كالتدبير في تحصيل المعصية ، والتدبير للطاعة طمعاً في سمعة أو رياء ، وتدبير الدنيا وجمع أسبابها افتخاراً واستكثاراً بما يؤدي إلى عدم موافقة الله ، وكل هذا تدبير مذموم لأنه قاطع للإنسان عن الوصول إلى الله .

أما التدبير الذي يقرب الإنسان من الله ، كالتدبير في براءة الذم من حقوق الخلق إما وفاء أو استحلالاً ، وتصحيح التوبة والفكرة فيما يؤدي إلى قمع الهوى ، وتدبير المعاملات الشرعية على اختلافها ، وكتدبير الإنسان عملاً لنفسه كالتيجارة والزراعة وما إليها لئلا كل منها حلالاً ، وليصون بها وجهه عن الناس ، وكتدبيره في جمع أسباب الدنيا ، لا على سبيل الاستكثار والمباهاة والافتخار ، بل على سبيل البذل منها والإيثار ، فهو تدبير محمود للغاية ، ولا يمكن لما قل أن يذم صاحبه .

ومن ثم يتبين أن ابن عطاء الله لا يذم تدبير الدنيا والاشتغال بأمر الرزق ما دام المدبر فيها موافقاً لمراد الله من ناحية ، وغير موافق لحظوظ نفسه من ناحية أخرى .
ويبين شيخنا أن الإنسان محتاج إلى الرزق احتياجاً ضرورياً ، وذلك لأن الله خلقه محتاجاً إلى مدد يمسك بنيته ، ويمد قوته ، ويحفظ عليه حياته .

ثم هو يقرر أن هذا الاحتياج أو الافتقار إلى الله في شأن الرزق ، سبيل موصل إلى المعرفة بالله ، فالإنسان يعرف الله بجميع صفات الكمال حين يشعر بجميع صفات نقصه هو شعوراً ضرورياً ، واستمع إليه قائلاً في ذلك : « ... اعلم أن الحق تعالى أراد أن يجعل الحاجة (في الرزق) لهذا النوع وهو الحيوان الآدمي ، إما ليعرفه أو ليعرف به ، ألا ترى أن الحاجة باب إلى الله وسبب يوصلك إليه ؟ ألم تسمع قوله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد »^(١) ، فيجعل الفقر إلى الله سبباً يؤدي إلى الوصول إليه والدوام بين يديه . ولعلك أن تفهم ههنا قوله صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه عرف ربه » أي من عرف نفسه بحاجتها وافتقارها وذلتها وفاقتها ومسكنتها عرف ربه بعزّه وسلطانه وجوده وإحسانه ، إلى غير ذلك من أوصاف الكمال ... »^(٢).

ثم يطبق ابن عطاء الله إيمانه التام بالقدر في مجال الرزق . فيقرر أن الرزق الذي يجريه الله على عباده أمر سبق تقديره منذ الأزل قبل وجودهم ، وإلى هذا يشير بقوله : « . . . كذلك العبد مع الله تعالى ، هياً له الحق المنه من قبل أن يخلقه في هذه الدار ، لأن المنه سابقة لوجودك إن فهمت ، ألا ترى أنه سبق عطاؤه إياك وجودك ، ومنته عليك ظهورك ؟ إذ هو أعطى في الأزل قبل أن يكون العبد ويكون منه له عمل ، فما قسمه لك في الأزل وادخره لك ليس بمانه عنك ، أهوياً لك قبل الوجود ويمنعك لما وجدت ؟ » (١) .

ولكن هل يرتب ابن عطاء الله على كون الرزق أمراً مضموناً للإنسان بضمان الله له منذ الأزل أن يترك السالك للطريق تدبير رزقه بالكلية ليعيش على ما يسوقه إليه الناس من الهبات والصدقات ، أو لموت جوعاً ؟ .

الحق أنه لا يرتب على كون الرزق أمراً مضموناً مثل هذه النتيجة ابداً ، فهو لا يرى مانعاً من أن يعيش الصوفي من كسب يده ، بل يمدح ذلك ويراه غير منافٍ للإيمان بالتوكل على الله .

ويبين لنا أن الاشتغال بأسباب الدنيا مستند إلى أدلة شرعية ، وأنه لا يمكن لأحد أن ينم الأسباب بعد أن جاء قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (١) . وقوله : « وأشهدوا إذا تباعتم » (٢) ، وقوله عليه السلام : « أفضل الكسب عمل الصانع بيده إذا نصح » ، وقوله : « التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة » .

ولهذا يؤكد ابن عطاء الله في إلحاح أن الأسباب الدنيوية محدودة ومنذوب إليها ، ولا ينافي وجودها التوكل على الله في أمر الرزق ، واستمع إليه شارحاً ذلك : « اعلم أنه لا ينافي التوكل على الله في أمر الرزق وجود السبب ، كما أشار إليه رسول الله عليه السلام ، لأنه قال : « فاتقوا الله وأجلوا في الطلب » ، فقد أباح الطلب ، ولو كان منافياً لقام التوكل على الله لا أباحه لأنه لم يقل : لا تطلبوا ، وإنما قال : .

(١) التنوير ، ص ٦٤ .

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢٨٢ .

أجلوا في الطلب ، فكأنه قال : إذا طلبتم قاطبوا مجملين ، أى كونوا مع الله في الطلب متأدين ، وإليه مفوضين ، فقد أباح صلوات الله عليه وسلامه وجود الطلب ، والطلب من الأسباب ، وقد سبق قوله عليه السلام : أحل ما أكل المرء من كسب يمينه ، إلى غير ذلك من الأحاديث الثابتة على جواز الأسباب بل الحث عليها والندب إليها ... »^(١)

ويتعمق ابن عطاء الله بعد هذا في بيان الحكمة من الاشتغال بالأسباب ، وبيان فوائدها المختلفة^(٢) ، فيقرر أن الله علم ضعف قلوب الناس ، وقصورهم في غالب أوقاتهم عن الإيمان بسبق تقدير الرزق عليهم ، وعجزهم عن صدق التوكل ، فأباح لهم الأسباب إسناداً لقلوبهم ، وثبوتاً لنفوسهم .

ثم يبين بعد هذا أن في الأسباب صيانة للوجود عن الابتذال بالسؤال للخلق ، وهذا يعنى أنه لا يقر أن يعيش الصوفي عالة على غيره من الناس في المجتمع الذي يعيش فيه ، بل يريد أن يعيش الصوفي موفور الكرامة ، محتفظاً لنفسه بهجة الإيمان بالله ، وبلاستناد إليه تعالى من دون الخلق .

ويقرر شيخنا كذلك أن الاشتغال بأسباب الدنيا يشغل وقت السالك عن معصية الله والتفكير فيما يؤدي إلى مخالفته .

ثم هناك فائدة أخرى للاشتغال بالأسباب ، وهي فائدة اجتماعية ، فيبين لنا ابن عطاء الله أن الله أراد باشتغال الناس بأمور دنياهم أن يتعارفوا ، وهذا موجب للتوادد والألفة والمحبة بين أفراد المجتمع الواحد ، مصداقاً لقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة »^(٣) .

ولا يكون تدبير الأسباب الدنيوية مذموماً عند ابن عطاء الله إلا في حالة واحدة ، هي حين يحتجب السالك بها عن الله ، وعن القيام بحقوق العبودية له ، وفي هذا يقول لمريده : « إعلم أن الأشياء إنما تدم وتمدح بما تؤدي إليه : فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن معاملة الله . والتدبير الحمود ما ليس

(١) التنوير ، ص ٢٨ .

(٢) قص الرجوع ، ص ٤٧ .

(٣) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

كذلك بما يؤدبك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تدم بلسان الإطلاق ، ولا تمدح كذلك ، وإنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ، ومنعك الاستعداد لأخراك ^(١) .

ومن كل ما سبق تبين أن ابن عطاء الله السكندري ، وإن كان يؤمن بسبق تقدير الرزق بالنسبة للإنسان منذ الأزل ، إلا أنه لا يرى مانعاً في نفس الوقت من أن يشتغل السالك للطريق بأسباب الدنيا ، ويرى ذلك غير مناف للتوكل على الله ، بل يراه ممدوحاً ، وعائداً بالفائدة عليه لما فيه من تثبيت لقلبه ، وإعانة على تقربه من الله ، وتألفه مع أفراد مجتمعه . ويند ابن عطاء الله في موقفه هذا بشأن عدم تنافي اشتغال الصوفي بأمر الرزق مع الإيمان التام بالقدر وسبق تقدير الرزق وضرورة التوكل على الله أصديق نظراً وأرجح رأياً من كثير من أوائل صوفية المسلمين الذين حذبوا الانقطاع التام للمباداة ، وذهبوا بأسباب الدنيا بإطلاق ، والذين طبقوا — كما يقول نيكولسون ^(٢) — التوكل بمعنى أن يكون العبد بين يدي الله كاليت في يد الناسل ^(٣) الذي يعمد للدفن على شئون حياتهم العملية ، فلم يتمكنوا من أن يبذلوا مجهوداً لكسب قوت يومهم أو ما يقيم أودهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ولا حتى أن يفكروا في كسب ذلك القوت لندم ، ولم يستطع واحد منهم كذلك أن يستجدي الناس أو يكتري في عمل أو تجارة أو صناعة ، وإنما اعتمدوا في قوتهم على ربهم الذي عنده خزائن السموات والأرض ، يرسله إليهم منقمة ، أو يوصله إليهم على يد أحد من خلقه .

ونحن نوافق نيكولسون على ما يقرره بصدد فهم كثير من أوائل الصوفية للتوكل على أنه مناف لتدبير الرزق ، بحيث يكون نتيجة هذا التنافي الوقوف في الحياة موقفاً سلبيًا للغاية والاعتماد على الغير في شأن الرزق ، لأن الروايات المتعددة عن كثير منهم في كتب الطبقات تؤكد فهمهم للتوكل بهذا المعنى بما لا يدع مجالاً للشك ^(٤) .

(١) التنوير ، ص ٢٧ .

(٢) Nicholson : Asceticism (Muslim), Ency. of Religion & Ethics, Vol. 2, edit- 1902, p: 162.

(٣) هذا هو تعريف سهل بن عبد الله التستري للتوكل (الرسالة القشيرية ، ص ٧٦) .

(٤) يروي القشيري في رسالته روايات عن معنى التوكل عند كثير من أوائل الصوفية =

وإذا كان صوفينا السكندري لا يرى ثمة تنافيا بين طلب الرزق والإيمان بسبق
تهديره ، فهو لا يرى كذلك أى تناف بين طلب الرزق وإسقاط التدبير والإرادة فيه ،
فكيف يكون ذلك ؟ .

إن إسقاط التدبير عند صوفينا كما سبق أن ذكرنا أمر معنوي يتحقق به السالك
للطريق ، ويهدف به إلى حصول الراحة النفسية ، والتفرغ عن جميع الشواغل لكي
يتمكن من الإقبال على الله والوصول إليه بعدم رؤيته لأعماله ونسبتها إلى إرادته ،
وهو في مجال الرزق لا يخرج عن هذا المعنى أيضاً : إذ يقرر ابن عطاء الله أن السالك
للطريق ، إذا كان مشتغلاً بأمر الرزق ، فأدبه إسقاط التدبير مع الله بمعنى عدم تعلق
قلبه بهم الرزق تعلقاً مستمراً ، وبالفكرة الملحة للسلطة في عواقبه على سبيل الطمع
والاستكثار ، لأن هذا حجاب شاغل عن الله وعن الوصول إليه .

ويحذر ابن عطاء الله هذا السالك مما يكون حاله في السعي في سبيل الرزق من التعب
في طلبه^(١) ، ويبين له أن التعب في طلب الرزق إما أن يكون تعب الظواهر ، ومعنى
به تعب الأجسام ، وتكون الاستعاذة منه إلى الله ، اذ لو استولى هذا التعب عليه
لشغله عن القيام بالأوامر الشرعية ووظائف العبادات ، أو يكون تعب القلوب ، وهو
ما يسيبه الحرص الذي يعرفه ابن عطاء الله من الناحية النفسية بأنه « الرغبة القائمة
في النفس في التحصيل للرزق والانكباب عليه » ويؤدي إلى تعلق الهم بالرزق
واللقل للخلق بسببه ، والتفكير والتدبير في تحصيله ، وهذا التعب أى تعب القلوب —
أولى بأن يستعاذ إلى الله منه . ولكن ما هو مصدر هذا الحرص ؟ يجيب ابن عطاء الله
على هذا السؤال بأن الحرص « ينشأ عن فقدان الثقة وضعف اليقين ، وهما ناشئان عن
فقدان النور ، وفقدان النور ناشئ عن وجود الحجة ، إذ لو كان القلب بأنوار المشاهدة

== كإبراهيم الخواص والجنيد وأبي علي الروذباري وبشر الحافي وحبيب العجمي بما يفيد فهم الاشتغال
بأسباب الدنيا بإطلاق اعتماداً على ما يسوقه الله إليهم من رزق عن طريق عباده (انظر الرسالة
القشيرية ص ٧٦ وما بعدها) . ويروي السهروردي في عوارف المعارف روايات متعددة تفيد
أن كثيراً من أوائل الزهاد والصوفية كانوا لعدم اشتغالهم بالأسباب الدنيوية ، نتيجة توكلهم ،
يجأون إلى السؤال من الناس ، ومن هؤلاء أبو سعيد الخراساني وأبو جعفر الحداد وإبراهيم بن
أدم وسفيان الثوري (عوارف المعارف ، ج ٤ ، ص ١٣٧ وما بعدها) .

معمورا ويعتق الله مغموراً لم تطرقه طوارق الحرص ، ولو انبسط نور اليقين على القلب لكشف له عن سابق القسمة ، ولعلم السعد أن له عند الله قسمة لا يد أن يوصلها إليه . . . »^(١)

وإذن فلا سبيل إلى خلاص الإنسان عن الحرص وتعب القلب لحصول الراحة النفسية له إلا بالإيمان بسابق القسمة ، والتزام إسقاط التدبير مع الله ، والتوكل التام عليه ، وعندئذ يحمل الله عنه همومه وآلامه لقوله تعالى : « ومن يتوكل على فهو حسبه »^(٢) . وكيف يهتم الإنسان بأمر الرزق والله تعالى يقول : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »^(٣) ، ويقول : « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم »^(٤) ، ويقول : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين »^(٥) ، ويقول كذلك : « وفي السماء رزقكم وما توعدون ، ف ورب السماء والأرض إنه الحق مثل ما أنكم تنطقون »^(٦) .

إن ما يذهب إليه ابن عطاء الله هو الحق عينه ، فنحن في حياتنا أخرج ما نكون إلى إسقاط التدبير مع الله ، وأخرج ما نكون إلى حصول الراحة النفسية لعقولنا المكدودة وقلوبنا التهيكة من الفكرة المستمرة في شأن الرزق . إننا لانفك فنظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا في الحياة بشكل يندب بالنا ، وينغص علينا حياتنا . فإذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التي هي من أمر خالقنا ومديرنا ؟ وماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق إرادتنا ؟ وماذا لو قبلنا قضاء الله بالرضا فلم نسخط ولم نضجر ولم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود ؟ وماذا لو تركنا الأمانى الكاذبة وتعلقنا بالبحر لم كان كذا فيما وقع ولم لا يكون كذا فيما سيقع ؟

(١) التوير ، ص ٥٦ .

(٢) سورة الطلاق ، آية ٣ .

(٣) سورة التاريات ، آية ٥٦ — ٥٨ .

(٤) سورة الروم ، آية ٤٠ .

(٥) سورة هود ، آية ٦ .

(٦) سورة التاريات ، آية ٢٢ — ٢٣ .

حقاً إنها الدنيا ، شغلتنا وفتنتنا فأتعبت قلوبنا وأقيضت مضاجعنا وحجبتنا عن الله وشهود قبضته الشاملة المحيطة بكل شيء في الوجود ، وأين نحن من هذا الوجود ! لهذا ليس ثمة شيء أبعد نظراً مما يخاطب به شيخنا السكندري السالك للطريق محذراً إياه من تعلق همه بشأن الدنيا والرزق ، فيقوده إشغال فكره بما ضمن له إلى تقصيره فيما طلب منه قائله : « اجتهدك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطلاس البصيرة منك » ^(١) .

ولكن ابن عطاء الله يعود إلى تحذير السالك من أقبح ما يمكن أن يفهم من الإيمان بالقدر وإسقاط التدبير ، وهو أن يترك الإنسان العمل اعتماداً على سبق تقدير الرزق في الأزل ، فإن الله لم يأمر بذلك ، وإنما يأمر الإنسان بالعمل ويمد بالجزاء عليه ، وفي هذا يوجه الخطاب قائله للسالك : « علم أن العباد يتشوقون إلى ظهور سر العناية فقال : « يختص برحمته من يشاء » ^(٢) ، وعلم أنه لو خلاص ذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » ^(٣) » ^(٤) .

وخلامة القول إن إسقاط التدبير عند صوفينا في الرزق ، أو في غيره من شئون حياة الإنسان ، معناه أن يعيش الإنسان آمناً مطمئناً متجنباً جميع دواعي الخوف والقلق والحزن ، ومتحرراً عن العبودية للخلق ، والنل إليهم .

إن إسقاط التدبير عن صوفينا لا يعني أن يعيش السالك عالة على غيره فيكون عضواً قاسداً في المجتمع ، وإنما أسقاط التدبير يحثه على أن يحيا حياة الناس ، غاية ما في الأمر أن يكون مواقفاً لمراد الله ، ومخالفاً لحظوظ نفسه على الدوام ، ومصطبهاً الفيرية في معاملاته للناس ، وغير متطلع إلى الاستكثار من أسباب الدنيا افتخاراً ، فهذا من أشد ما يفسد عليه حياة التعمد ، ويقطعه عن الوصول إلى أسمى غاياته وهي الله . وبهذا يضيق المذهب المطائي في إسقاط التدبير على حياة السالك معنى سامياً ، فهو يجعله حراً بالمعنى الحقيقي للحرية ، ويحقق له الهدوء النفسي المطلق ، ويوصله إلى الكمال الإنساني في أرق صورة ، ولا يؤدي إلى التعارض بين حياته التعمدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه .

(١) شرح الرنزي على الحكم ، ج ١ ، ص ٨ . (٢) سورة آل عمران ، آية ٧٤ .
(٣) سورة الأعراف ، آية ٥٦ . (٤) شرح الرنزي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٢ .

الفصل الثاني

النفس الإنسانية

« أعلم أن التدبير إنما يكون من النفس بوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب من مجاورتها ، وصين من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير . »

« أصل كل معصية وغفلة وسهو الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة وبقظة وعفة عدم الرضا عنها . »

« إذا التبس عليك أمران فانظر أنقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقاً . »

(١) عناية ابن عطاء الله بالنفس

(٢) تعريف النفس

(٣) مراتبها

(٤) صلتها بالبدن

(٥) ذمها باعتبارها مصدر الشر الأخلاقي

(٦) تصنيف بواعث السلوك

١ — عناية ابن عطاء الله بالنفس :

ذكرنا في الفصل السابق أن ابن عطاء الله قد وضع منذ البداية قضية أساسية لبناء مذهبه ، وهي أن الإنسان لا إرادة له إلى جانب إرادة الله المدبرة للكون كله .

وتبيننا أيضاً أن ابن عطاء الله يلزم مريد السالك بأن يسقط إرادته وتديره إسقاطاً تاماً ، ويبين له أن هذا هو أول ما ينبغى عليه حين يقدم على مجاهدة نفسه ، لأن التدبير — وهو أقبح خواطر نفسه الأماراة بالسوء — أعظم حجاب له عن الله .

وإذا كانت نفس السالك هي الأماراة له بالتدبير وبكل خاطر ذميم ، وجب على السالك معرفته التامة بنفسه وبخواطرها وبواعثها ، ولنا نجد ابن عطاء الله — باعتباره شيخاً مريباً — معنياً بالنفس الإنسانية عنايه فائقة ، فهو يعرض بالتحليل الدقيق لقوى هذه النفس ، ويشخص أمراضها ، ويصف وسائل علاجها ، ويصنف بواعث السلوك الإنساني بوجه عام ، وكل هذا عنده لا لغاته ، وإنما من حيث ما يعين السالك للطريق الصوفي على الوصول إلى غاية مزدوجة هي التكامل الخلق والمعرفة بالله معرفة ذوقية .

ولا شك في أن ابن عطاء الله متأثر فيما يذهب إليه بشأن النفس الإنسانية بمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم — منذ نشأة التصوف الأولى — عناية كبرى وتخصيصاً في معرفة النفس وأماراتها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخلق وكيفية الخلاص من ذلك^(١) ، كما أن لهم في هذا كله — وذلك على حد تعبير السهروردي البغدادي — علماً من أعز علومهم هو « علم النفس ومعرفة أفعالها »^(٢) .

ولكن الطريف فيما يراه صوفينا السكندري في شأن النفس الإنسانية هو ما يصطنعه فيه من تطبيق لفكرته الأساسية في إسقاط الإرادة والتدبير ، بحيث نجد هذه الفكرة هي الوجهة لمذهبه في النفس ومراتبها وبواعثها ، وفيما يلي بيان هذا :

(١) الطوسي : المجموع ، ص ٩٤ .

(٢) هوارد في المعارف : يهاشم الإحياء ، ج ٩ ، ص ٢٤٤ .

٢ - تعريف النفس :

يعرف ابن عطاء الله السكندري النفس التي هي موضوع المجاهدة بقوله : « النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية ومنها الحكيم الروح الحيوانية »^(١).

والقصد بالحكيم في هذا التعريف أرسطو ، وبالروح الحيوانية ما يسمى عند أرسطو بالنفس الحسية :

فيذهب أرسطو في كتاب النفس^(٢) إلى أن في الإنسان ، باعتباره كائناً حياً ، نفساً هي علة الحياة فيه ، ويقسم هذه النفس تقسيماً اعتبارياً لا حقيقياً من حيث وظائفها إلى ثلاثة أجزاء : النفس النباتية (Ame Végétative) ، وهي مبدأ التغذية والنمو والتوالد ، والنفس الحسية (Ame Sensitive) ، وهي مبدأ الحس والحركة في المكان ، والنفس العاقلة (Ame Pensante) وهي مبدأ الفكر . ويختص الإنسان عند أرسطو عن الحيوان بالنفس العاقلة ، كما يختص الحيوان عن النبات بالنفس الحسية .

ولما كانت النفس عند صوفينا بحسب تعريفه لها هي الجوهر الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية ، فهي تساوى عند أرسطو ما يسمى بالنفس الحسية التي نكون للحيوان ويشاركه فيها الإنسان ، والتي لها فوق وظائف النفس النباتية من تغذية ونمو وتوالد ، ووظائف الحس والحركة الإرادية في المكان^(٣) .

على أن ابن عطاء الله لم يتأثر في تعريفه للنفس بأرسطو بطريق مباشر ، وإنما التقى

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٧ .

(٢) Aristote : De l'Ame, Traduc l'n Par J. Tricoi, Paris 1934, Livre II, 1, 2, 3, 4 Livre III, 3, 7.

(٣) جدير بالذكر هنا أن ابن عطاء الله السكندري وإن كان يفتق من أرسطو في أن النفس علة وظائف البدن الحيوية على اختلافها ، إلا أنه يختلف عنه اختلافاً جوهرياً في تصويره لعلقتها بالبدن فبينما يعتبر أرسطو النفس صورة البدن وأنها غير متميزة عنه بل متحدة به اتحاد الصورة بالهيولى أو البصر بالعين البصرة (De L'Ame II, 1.) يقرر ابن عطاء الله — كما سنرى فيما بعد — تميز النفس عن البدن تميزاً ظاهرياً ، وهو فيما يقررره يصعد هذا التمايز أفلاطوني الاتجاه .

يبدو طبيعيا ومعقولا أنه تأثر في تعريفه للنفس بمن سبقه من مفكرى المسلمين ، ومن أبرزهم الفارابى وابن سينا اللذان رددا تعريف أرسطو للنفس وبيانها لقواها الثلاث النباتية والحيوانية والإنسانية ، واللذان كان لما رددها بهذا الشأن مدى قويا عند من جاء بعدهما من فلاسفة وصوفية على السواء .

٣ - مراتبها :

ويذهب ابن عطاء الله إلى أن النفس التى هى مبدأ الحياة والحس والحركة الإرادية متوسطة بين قوتين إحداها البدن والأخرى القلب ، وليس القلب عنده تلك اللحائية المعروفة بهذا الاسم ، وإنما هو اللطيفة المدركة التى أودعها الله تعالى فى الإنسان ، وهو ما يسمى أيضاً (عند الفلاسفة) بالنفس الناطقة^(١) .
ولهذه النفس من حيث تعلقها أو عدم تعلقها بالبدن مراتب ثلاث^(٢) :

١ - النفس الأمارة ، وهى التى تميل إلى البدن ، وتأمر بالذات والشهوات الخسيسة ، وهى منبع الأخلاق التيمية والأفعال السيئة ، وتجذب القلب إلى أسفل .

٢ - النفس اللوامة ، وهى التى تنورت بنور القلب إلى حدها ، فبدأت بإصلاح حالها ، وكلما صدر منها سيئة بحكم طبيعتها الظلمانية تداركها نور التنبيه الإلهى فأخفت تلوم نفسها ، وهى مترددة بين البدن والقلب .

٣ - النفس المطمئنة ، وهى التى تم تنورها تماما بنور القلب ، فأمخلت عن صفاتها التيمية ، وتخلقت بالأخلاق الحميدة ، وهى متجهة إلى جهة القلب ، متحررة عن البدن بالكلية .

ويتابع ابن عطاء الله السكندرى فى هذا التصنيف الثلاثى لمراتب النفس صوفيا آخر هو الغزالي ، إذ يذهب الغزالي إلى أن النفس - وهى اللطيفة الإنسانية المودعة فى الإنسان - مراتب ثلاث^(٣) : إذا سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات سميت

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٧ ، وتاج العروس يهملش التنوير ص ٢٧ .

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٢ - ٨ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ص ٣٠ ، ص ٤ .

نفسا مطمئنة ، وإذا اعتزضت على الشهوات سميت نفسا لوامة ، وإذا أذعنت لقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت نفسا أمارة بالسوء ^(١) .

ولكن الطريف عند ابن عطاء الله أنه يطبق فكرته عن التدبير وإسقاطه في مجال النفس الإنسانية ومراتبها ^(٢) للشار إليها آنفا :

فالنفس الأمارة بالسوء عنده هي النفس المدبرة ، والنفس اللوامة هي النفس المترددة بين التدبير وإسقاطه ، والنفس المطمئنة هي النفس المتحققة بإسقاط التدبير تحققا تاما .

ولما كانت النفس المطمئنة هي التي تكون « خادمة ساكنة لأحكام الله ، ثابتة لأقداره ، ممدودة بتأييده وأنواره ، خارجة عن التدبير والمنازعة للمقادير ، مسلمة لمولاهما لعلها بأنه يراها . . . استحققت أن يقال لها « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » ^(٣) .

ويبين لنا ابن عطاء الله بعد هذا كيف يكون إسقاط التدبير لا زم هذه النفس المطمئنة قائلا : « وقد تضمنت الآية (يا أيتها النفس المطمئنة . . . الخ) صفتين كل واحدة منهما تدل على هدم قواعد التدبير :

ذلك أنه سبحانه وصف هذا النفس . . . بأوصاف منها الطمأنينة والرضا ، وهما لا يكونان إلا بإسقاط التدبير ، إذ لا تكون النفس مطمئنة حتى تترك التدبير مع الله تعالى ، ثقة منها بحسن تديره لها ، لأنها إذا رضيت عن الله استسلمت له واثقادت لحكمه وأذعنت لأمره ، فاطمأنت لربوبيته وقرت بالاعتماد على إلهيته فلا اضطراب ،

(١) يستند هذا التقسيم الثلاثي لمراتب النفس الإنسانية عند الصوفية إلى أساس من القرآن ، فقد وصف القرآن النفس بأنها أمارة بالسوء ، فقال تعالى حاكيا عن يوسف وامرأة العزيز : « وما أبرئ نفسي عن الهوى أن النفس لأمارة بالسوء » ، ووصفها تعالى مرة أخرى بكونها لوامة فقال « ولا أقسم بالنفس اللوامة » ، ثم وصفها بأنها قد تكون راضية مرضية فقال : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » .

انظر القرطبي : إحياء علوم الدين ج ٢ ، ص ٤ ، والتنبور ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) التنوير ، ص ٣٢ — ٣٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

إذا ما أعطاهما من نور العقل يثبتها فلا حركة لها ، خادمة لأحكامه ، مفوضة له في قضاؤه وإيرامه «^(١) .

وتترقى النفس عند شيخنا في مراتبها الثلاث المشار إليها ، وهي الأمانة واللوازمة والطمئنة ، حتى تصل إلى مرتبة القلب (أو الروح كما يسميه أحياناً) ، وعندئذ تنقطع عنها خواطر التدبير انقطاعاً تاماً ، وإذا ما عرضت لها فسرعان ما تزول لتمكن الإيمان من القلب ، وبهذا تتحقق النفس بعد ظلمة التدبير بإشراق نور التفويض ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله السالك : « اعلم أن المؤمن قد رد عليه خواطر التدبير ولكن الله تعالى لا يدعه لذلك ولا يتركه لما هنالك ألم تسمع قوله تعالى : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور »^(٢) فالحق سبحانه وتعالى يخرج المؤمنين من ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض ، ويقذف بحق تثبيته على باطل اضطرابهم فيزول أركانه ويهدم بنيانه ، كما قال الله تعالى : « يل تقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق »^(٣) ، والمؤمن إذا وردت عليه خواطر الاضطراب والتدبير فهي عابرة لا تثبت لها ، ومضمحلة لا وجود لها ، لأن نور الإيمان قد استقر في قلوب المؤمنين ، وأخذت أنواره نفوسهم ، وملاً إشراقه قلوبهم ، وشرح ضياؤه صدورهم ، فأبى الإيمان المستقر في قلوبهم أن يسكن معه غيره . . . »^(٤)

ومن علامة ترقى النفس إلى مرتبة القلب أيضاً انقطاع اغترار هذه النفس بالمحظوظ الدنيوية على اختلافها ، وإلى الفرق بين مرتبتي النفس والقلب من هذه الناحية يقول شيخنا : « الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة ، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرتها ، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها »^(٥) .

(١) التنوير ، ص ٣٣ — ٣٤

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٥٧ .

(٣) سورة الأنبياء ، آية ١٨ .

(٤) التنوير ، ص ١٨ .

(٥) شرح الرنقي على الحكم ، ج ١ ص ٨٤ . ويعرف الرنقي الأكوان في هذه الحكمة قائلا : « الأكوان هنا كل ما يمكن أن يكون للنفس فيه حظ من متاع الدنيا ، وهي رائية الظاهر قبيحة الحسن » .

فإذا ترقى نفس السالك إلى مرتبة القلب وجب عليه أن يحاذر من معاودة نفسه الأمانة له في السلوك فيسلم قلبه إلى ما كانت عليه نفسه في بادئ الأمر من ركون إلى التدبير ، وفي هذا يخاطب ابن عطاء الله مريده قائلاً له : « اعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب من مجاورتها وصين من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير ... »^(١) ويقول كذلك : « مثال القلب إذا سلمته إلى النفس (الدبرة) كمن تعلق بفريق ففرق كل واحد منهما ، ومثال ذلك النفس سلمتها للقلب كمن أسلم نفسه إلى عوام قوى فسلمها له ، فلا تكن ممن أسلم قلبه إلى نفسه ... »^(٢)

ومن ثم يتبين أن القلب - على الرغم من كونه مرتبة أعلى من مراتب النفس - ليس بآمن في رأى ابن عطاء من أن تصيبه كدرة التدبير وظلمة خواطره ، ولهذا يحذر السالك الذي ارتقى إلى مرتبة القلب من أن يدبر مع الله ، لأن معنى ذلك أن يكون قلبه غير خالص ، وإذا كان قلبه غير خالص فلن يتمكن من الإقبال على الله ، وشأن قلبه في هذا شأن العمل المشترك الذي يشوبه الرياء ، ويكون مذموماً بوجود الرياء فيه ، وفي هذا يوجه الخطاب إلى السالك قائلاً له : « كما لا يحب (الله) العمل المشترك ، كذلك لا يحب القلب المشترك : العمل المشترك لا يقبله ، والقلب المشترك لا يقبل عليه »^(٣) .

وثمة مرتبة أخرى عند ابن عطاء الله أدق وأصنى من القلب وهي مرتبة السر ، والقلب والسر كلاهما يتصف عنده بالنورانية ، فيقول : « الأنوار مطايا القلوب والأسرار »^(٤) ، ويشرح ابن عجيبة هذه الحكمة قائلاً : « ... القلوب جمع قلب ، وهو الحقيقة القابلة للمفاهيم ، والأسرار جمع سر ، وهو الحقيقة القابلة للتجليات ، والسر أدق وأصنى من القلب ... فالأنوار التي هي الواردات مطايا القلوب

(١) التنوير ، ص ٣٢ .

(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٨ .

(٣) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

تحميلها إلى علام التيوب ، وهي أيضاً مطايا الأسرار تحملها إلى جبروت
العزيز الجبار ^(١) .

ولكن ينبغي أن يلاحظ أن النفس أماره كانت أو لوامه أو مطمئنه ، والقلب
والروح والسر ، كل هذه في حقيقة الأمر عند ابن عطاء السكندري وعند غيره من
الصوفية ^(٢) أسماء تطلق على أوصاف اللطيفة الإنسانية التي هي علة حياة الإنسان ،
وذلك بحسب درجة لطافتها وتقائها عن شهوات البدن ودواعيه .

٤ - صلتها بالبره :

ولهذا لا يصح أن يتبادر إلى الذهن أن هناك نفوساً متعددة تشير إليها الأسماء
الذكورة في تصنيف ابن عطاء الله لمراتب النفس المختلفة ، فالنفس عنده واحدة من
حيث الجوهر متعددة تعدداً اعتبارياً من حيث ما توصف به من صفات ، وهي
كجوهر متميزة عن البدن تميزاً تاماً ، والثنائية الميتافيزيقية بينها وبين البدن راجعة
إلى الاختلاف الجوهرى في طبيعة كل منهما : فطبيعة البدن ظلمانية ، وطبيعة القلب
(الذى هو مرتبة عليا من مراتب النفس) ^(٣) نورانية ، وهناك صراع مستمر بين
هاتين الطبيعتين يعانى السالك الذى يصبو إلى تحقيق الكمال الخلقى بقهر شهوات
البدن ، ويتصور ابن عطاء الله هذا الصراع كما يلي : يجذب البدن النفس بطبيعته
الظلمانية إلى أسفل ، فإذا انجذبت إليه وأذعنت لدواعيه ووقع منها التدير وغيره
من الخواطر المنمومة سميت نفساً أماره ، وإذا تحررت من ريقته إلى حد ما بواسطة
القوة النورانية المقابلة للبدن وهى القلب ، وترددت بين التدير وإسقاطه ، وبين الخواطر
المنمومة والخواطر المحمودة ، سميت نفساً لوامه ، أما إذا تحررت منه تماماً واتجهت

(١) لفظ المسم ، ج ١ ، ص ٨٧ .

(٢) يقول ابن عجيبة « والنفس والعقل والقلب والروح والسر شيء واحد عند محقق الصوفية ،
وما ثم إلا اللطيفة الربانية حين اشتبك بها البدن وسجنت في هذا الهيكل اختلقت تسميتها
باعتبار تطورها وترقيتها... » (الفتوحات الإلهية و شرح المباحث الأصلية ، بهامش لفظ المسم ،
القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م ، ص ٥٧) .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٩ .

جهة القلب بالكلية ، وخلصت عن دواعي التدبير وسائر الخواطر المنومة ، سميت نفساً مطمئنة .

ويتصور ابن عطاء الله السكندري — كثيره من الصوفية — أن البدن سجن النفس ، وأن النفس المكبله بقيوده لن تصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحققة إلا إذا صفت وترقت إلى حال أعلى بوارد إلهي يرد عليها ، وعندئذ تخرج من سجنها إلى فضاء شهودها ، وإلى هذه الفكرة يشير ابن عطاء الله بقوله للسالك : « أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »^(١) .

ويؤمن ابن عطاء الله إيماناً تاماً بأن النفس الإنسانية كانت في عالم آخر قبل وجودها في هذا العالم (وهو ما يسميه الصوفية بعالم النور أو عالم الأمر) ، وقد أشهدا الله في ذلك العالم أحديته فتحققت وقتئذ بالمعرفة به ، فلما هبطت إلى هذا العالم حال الجسد بينها وبين معرفتها السابقة ، وأصبحت مطالبة من قبل الله بالشهادة له بالربوبية في هذا العالم مرة أخرى على الرغم من سبق تحققها بشهود أحديته ، وقد ضمن ابن عطاء الله فكرته هذه في قوله لمريده في الحكم : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر »^(٢) .

وفكرة صوفينا السكندري وغيره من الصوفية عن فظرية المعرفة ، وسبق تحقق النفس بها في عالم آخر قبل وجودها في البدن ، مستندة في رأيهم إلى مصدر قرآني هو قوله تعالى : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين »^(٣) .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ . والواقع أن الصوفية يأخذون في تفسير هذه الآية برأى مؤداه — كما يذكر الفخر الرازي — أن الأرواح البشرية موجودة قبل الأبدان ، وأن الإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها ، وهذا التفسير يباير مذاهب بعض المفسرين وأهل الأثر ، والكلام عن مذاهب غير الصوفية من شأنه أن يخرجنا عما نحن بصدده ، وليراجع في تفصيل هذا : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، ج ٥ ، ص ٣١٢ وما بعدها .

ونحن نجد فكرتهم هذه تشبه فكرة الفيلسوف اليوناني أفلاطون في أن النفس الإنسانية كانت موجودة من قبل في عالم آخر غير هذا العالم ، وذلك قبل أن تهبط إلى البدن ، حيث كانت في صحبة الآلهة ، ومتحققة بمعرفة المثل ، وأن معرفتها بالمثل بعد حلولها في البدن عبارة عن تذكر للمعرفة السابقة لها في صحبة الآلهة^(١) .

وخلاصة القول فيما سبق أن شيخنا السكندري يثبت النفس جوهرًا مستقلاً متميزاً عن البدن وأشرف منه ، وأن قهر النفس للبدن أو عدم قهرها هو علة تعدد مراتبها تعدداً اعتبارياً لا حقيقياً .

٥ — ذمها باعتبارها مصدر الشر الأخلاقي :

ويقرر ابن عطاء الله السكندري أن النفس المتعلقة بالبدن هي مصدر جميع الشرور الأخلاقية ، ومصدر القبيح من الأفعال والذموم من الصفات ، وما يرد في عباراته من ذم النفس إما أن يكون موجهاً إلى النفس الأمارة بالسوء ، أو إلى النفس اللوامة المترددة بين المعصية والطاعة ، وبعبارة أخرى النفس التي لم تخلص بعد عن قيود البدن .

ومثل ابن عطاء الله في ذمه للنفس الإنسانية باعتبارها عنصر الشر في الإنسان مثل جميع الصوفية المسلمين^(٢) ، الذين نجدهم يستندون في ذمهم للنفس الإنسانية إلى أدلة من القرآن والحديث مثل قوله تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » وقوله صلى الله عليه وسلم : « أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك » .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن نفسه التي بين جنبيه والمتعلقة بشهواته وغرائزه هي أصل جميع المعاصي فيقول له : « أصل كل معصية وغفلة وسهو الرضا عن النفس ،

Plato : The Dialogues, Translated By B. Jowett, ed. Oxford (١) 1953, vol. 1, Phaedo : 73-77, vol. 3, Phaedrus ; 249-259.

(٢) انظر مثلاً : الرسالة القشيرية ص ٤٤ ، وإحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٣ — ٤ ، واصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية بآخر تعريفات الجرجاني ، مادة « النفس » وعوارف المعارف للسهروردي ، ص ٤٠ ، ص ٢٠١ — ٢٠١ .

(٩ — السكندري)

وأصل كل طاعة وبقظة وعفة عدم الرضا عنها^(١) .

ويستحث ابن عطاء الله السالك على أن يكون ذاماً لنفسه باستمرار ، وذلك لأنها عدوه الأكبر ، فيقول له : « الناس يمدحونك لما يظنونهم فيك ، فكن أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها »^(٢) .

ويبالغ بمد هذا في سوء الظن بالنفس لما تدعو إليه وتأمر به من مذموم الأخلاق . فينصح السالك بأن يتخذ لنفسه ميزاناً يزن به دوافع سلوكه في المجاهدة ، ويقضي هذا الميزان بمخالفته لنفسه على الدوام ، بعد استبطان عميق لبواعثها ، فيقول له : « إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقاً »^(٣) .

ثم يقول شيخنا للسالك كذلك ناصحاًه بعدم صحبته إنساناً يرضى عن نفسه : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه ، فأى علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه »^(٤) .

ولما كانت النفس الأمانة منبع التدبير ، فإن السالك لا ينبغي أن يوافق هذه النفس على تدبيرها لما في ذلك من حسن الظن بها ، وأين هذا مما هو مأمور به من مداومة سوء الظن بها ، واستمع إلى شيخنا قائلاً للسالك : « التدبير منك لنفسك جهل منك بحسن النظر لها — فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه لقوله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » فصار التدبير في إسقاط التدبير والنظر للنفس ترك النظر لها »^(٥) .

ومبالغة ابن عطاء الله في سوء الظن بالنفس واعتبارها شراً محضاً ، ونظرته إلى ما تأمر به نظرة اتهام ، يذكرنا باللامتية من الصوفية الذين بالغوا في اتهام النفس وسوء الظن بها ولومها ، وبأصل من أصول مذهبهم أشادر إليه أبو عبد الرحمن السلمي

(١) شرح الرافعي على المحكم ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٩ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٣٥ . (٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٠ .

(٥) التنوير ، ص ٩ .

في رسالته بقوله : « ومن أصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال ، أقبلت أم أدبرت ، أطاعت أم عصت ، وقلة الرضا عنها والميل إليها بحال »^(١) .

وإذا كانت النفس الإنسانية المتعلقة بالبدن عند ابن عطاء الله هي عنصر الشر الأخلاقي في الإنسان ، فإن عنصر الخير هو القلب (أو الروح) ، وعلى أساس التمييز بين شرية النفس من جهة ، وخيرية القلب (أو الروح) من ناحية أخرى ، يضع ابن عطاء الله نظرية سيكولوجية أخلاقية في بواعث السلوك الإنساني ، فيما يلي بيانها :

١٦ — تصنيف بواعث السلوك :

يرد ابن عطاء الله جميع بواعث السلوك في الإنسان إلى قوتين : إحداهما النفس المتعلقة بالبدن وشهواته ؛ والأخرى القلب أو الروح المتحررة عن البدن بالكلية . ومن ثم يكون من البواعث ما هو نفساني ، وما هو روحاني^(٢) . والبواعث نفسانية كانت أو روحانية هي التي توجه سلوك السالك وترسم له غاياته . والباعث النفساني عند صوفينا باعث مذموم باعتباره متعلقاً بالنفس التي هي مصدر الشر ، وفيه تجدد النفس ارتياحاً وانه لما فيه من تحقيق شهواتها وحفظها ، وهو لا يتصور إلا من محب لذاته وللدنيا ، مستغرق الهم بهما ، بحيث لم يبق لحب الله في قلبه مقر ، ومن هذا شأنه تكتسب جميع أفعاله الصفة النفسانية ، فلا يسلم له شيء من عباداته وطاعاته .

وأما الباعث الروحاني فهو باعث محمود باعتباره متعلقاً بالروح ، وهو لا يتصور إلا من محب لله تعالى مستغرق الهم به ، بحيث لم يبق لحب الدنيا في قلبه مقر ومن هذا شأنه تكتسب جميع أفعاله وحركاته هذه الصفة ، فلا يقضى حاجته ولا ينام ولا يحب الأكل والشرب مثلاً إلا لكونه إزالة ضرورة أو تقوية على الطاعة ، ومثل هذا الشخص — في رأى ابن عطاء الله — خالص العمل في جميع حركاته وسكناته .

(١) أبو عبد الرحمن السلمي « رسالة الملامية » نشر الدكتور أبي العلا عفيف ، الأصل السابع ؛ أنظر : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٠٠ .
(٢) أنظر في هذا مفتاح الفلاح ، ص ١٥ — ١٦ .

ويسمى شيخنا باعث السلوك الروحاني أيضاً بالإخلاص ، ويعنى به تجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب^(١) ، على حين أنه يسمى باعث السلوك النفساني بالرياء . ويقرر أيضاً أن هناك إلى جانب الباعثين الروحاني والنفساني بواعث أخرى مشتركة بينهما ، والباعث المركب إما أن يتساوى فيه الطرفان ، أو يكون الروحاني أقوى ، أو النفساني أقوى : فإذا كان الباعث المؤثر في السلوك مقرونًا بالمعارض له وتساويا في الشدة تساقطا وأصبح العمل لا للشخص ولا عليه ، وإن كان أحدهما أغلب فلا بد أن يحصل في الرائد بمقدار الناقص^(٢) .

ويحكم ابن عطاء الله على الأفعال الإنسانية بالخيرية أو الشرية بالقياس إلى الباعث ، فالفعل الإنساني عنده متصف بالخيرية والشرية إذا كان باعته الروح ، ومتصف بالشرية إذا كان باعته النفس ، ومتعدد بين الخيرية والشرية إذا كان باعته مركباً من النفس والروح .

ولن يتحقق السالك للطريق بصدور البواعث الخيرة عنه إلا بمجاهدته لنفسه وإلزامها جانب الخير باستمرار .

والتأمل في تصنيف ابن عطاء الله لبواعث السلوك يرى أنه يميز بين البدن والنفس ، ثم يفرق بعد هذا في النفس الواحدة بين مرتبتين هما النفس المتعلقة بالبدن والقلب (أو الروح) ، ثم يرد إلى كل مرتبة من هاتين المرتبتين ضروباً من السلوك .

ونظرة ابن عطاء الله هذه لتصنيف بواعث السلوك الإنساني تختلف بطبيعة الحال كل الاختلاف عما نجده عند علماء النفس في العصر الحديث ، فقد تغيرت هذه النظرة القديمة في الفصل بين ما هو نفسي وما هو جسمي ، وأصبح علماء النفس الآن لا يفعلون بين النفس والجسم ، كما لا يضعون الحدود الفاصلة بين قوى النفس الواحدة .

ومما هو ملاحظ في تصنيف ابن عطاء الله لبواعث السلوك أن ابن عطاء الله

(١) مفتاح الفلاح ، ص ١٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦ .

قد فطن إلى ما للمواطن الإنسانية السامية كحجة الله من وظيفة هامة في السلوك وتوجيهه .

والتصنيف المطاى لبواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة ، إنما يهدف عند صاحبه إلى غاية أخلاقية هي هداية السلوك ، وتوفير السعادة بالتربية الخلقية المثلى التى تعرف السالك بدوافع أعماله ، وتبصره بمدى شرية أو خيرية هذه الدوافع . ومن ثم يمكن القول بأن بحث ابن عطاء الله فى النفس الإنسانية وما يتعلق بها لم يكن لذات البحث ، وإنما من حيث ما يوصل إلى الكمال الأخلاقى .

وجدير بالذكر أن كون علم النفس عند ابن عطاء الله وعند غيره من الصوفية ممتزجاً بعلم الأخلاق ، لا يفض من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء بصدد النفس الإنسانية وماهيتها ، وتصنيف قواها ، وبيان مراتبها ، وتحليل دوافعها وبواعثها والكشف عن عللها وأمراضها . ومن الإنصاف أن يعترف لهم الباحثون بالسبق فى ميدان النفس الإنسانية : فقد كان الصوفية سيكولوجيين من حيث أنهم استخدموا منهج الاستبطان أو تأمل الذات استخداماً دقيقاً^(١) فى مجال الشعور ، كما لم يقنعوا بما يبدو ظاهراً من النفس ، وإنما تعمقوا فى باطن النفس تعمقاً يدعو إلى الإعجاب ، وتوصلوا إلى معرفة كوامنها ، كما فطنوا إلى ما للفرائز الإنسانية عامة — أو ما يسمونه بالشهوات — وما للفريزة الجنسية خاصة من أثر فى توجيه السلوك ، وربما فطنوا إلى ما يسميه علماء النفس التحليليون فى العصر الحاضر بالاشعور الذى يعززون إليه ضروباً مختلفة من السلوك الإنسانى ، وذلك بدليل ما نجده عند الصوفية من كلام عن بواعث السلوك الخفية من الشهوات على اختلافها ، وما يلجأ إليه شيوخهم من التحليل الدقيق لنفسية مريديهم وتبصيرهم بما لا يشعرون

(١) منهج الاستبطان (Introspection) أو تأمل الإنسان لذاته واصفاً حالاته الشعورية بالاعتماد على تذكر الماضى المباشر القريب ، منهج من المناهج المستخدمة فى علم النفس الحديث ، واستخدامه يحتاج إلى تدريب طويل وتمرن متواصل ، وقد أقر بإمكان استخدامه فى البحث العلمى الحديث كثير من علماء النفس ، وتوصلوا بواسطته إلى نتائج عملية قيمة (انظر : الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ، القاهرة ١٩٥٤ م ص ١٤ وما بعدها) .

به من أمر نفوسهم ، وما يتحدث عنه بعضهم من ضرورة اعتراف السالك لشيخه بما في نفسه خشية أن يصير على قلبه عقده^(١).

على أن هناك فيلسوفاً معاصراً هو أميل بوترو (Emile Boutroux) قد أنصف الصوفية كباحثين في مجال النفس وأظهر إعجابه الشديد بما اصطنعوه من منهج الملاحظة الذاتية (Observation Intérieure ou Introspection) . واستمع إليه قائلا : « كثيراً ما كان الصوفية أنفسهم سيكولوجيين كباراً ، فتأمل الحياة الباطنية كان دائماً شغلهم الشاغل ، وعلى هذا يجب أن يُلاحظ بعين الاعتبار ما يعتقدون أنهم توصلوا إليه من اكتشافات في مجال النفس الإنسانية بدلا من اعتبارهم جميعاً مرضى »^(٢).

(١) قارن السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، بهامش إحياء علوم الدين للفرالي ، ج ٤ ، ص ٩٤ .

(٢) Emile Boutroux : La Psychologie du Mysticisme, Conférence
Faite à l'Institut Psychologique International, le 7 Février 1902

الفصل الثالث

مجاهدة النفس

« لولا ميادين النفوس ، أتحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تضوبها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك . »

« فكل من لم يكن له أستاذ يعلمه بسلسلة الاتباع ، ويكشف عن قلبه القناع ، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له ، دعي لانسب له »
« لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف . »

« ما نفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة . »
« لا يستحق الورد إلا جهول ، الوارد يوجد في الدار الآخرة ، والورد ينمى بانضواء هذه الدار ، وأولى ما يعتنى به مالا يخلف وجوده . الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه ؟ »

« لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غنى وصفك بوصفه ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك لا بما منك إليه . »

(١) معنى المجاهدة .

(٢) ضرورة إشراف الشيخ على المريد فيها .

(٣) رياضة النفس .

(٤) العزلة والخلوة .

(٥) الذكر .

(٦) المجاهدة وإسقاط التدبير .

١ - معنى المجاهدة :

تبييناً في الفصل السابق ماهية النفس ومراتبها وقواها المختلفة وبواعثها عند ابن عطاء الله السكندري ، وقلنا إن البحث عنده في مثل هذه المسائل ليس لذاته وإنما من حيث ما يعين السالك للطريق على مجاهدته لنفسه بغية التوصل إلى السكال الأخلاق وإلى المعرفة بالله .

ومجاهدة النفس عند ابن عطاء الله — كما هي عند غيره من الصوفية — محاربة النفس الأمارة بالسوء وتحميلها ما شق عليها مما هو مطلوب شرعاً^(١) .

وبالمجاهدة تتصف بواعث السالك بالخيرية ، وتتدرج نفسه في المراتب المختلفة ، كما تترقى في مقاماتها وأحوالها ، وتحقق في النهاية بمعرفة الله ذوقاً .

ولذا يعتبر صوفينا مجاهدة النفس بداية الطريق إلى الله ، ويظهرنا على أنه بدونها لا يتحقق سير السائر في فيه ، وفي هذا يقول في حكمة من حكمه : « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائر ، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك »^(٢) ، وهذا يعني أنه لولا محاربة النفوس ما تحقق سير السائر ، إذ لا مسافة حسية أو قطعة حقيقية بين السالكين وربهم ، إنما السير في الطريق ليس إلا قطع عقبات النفس . وهذه الألفاظ التي يستخدمها ابن عطاء الله من السير واليادين ، وما إليها من الرحلة والوصلة والقطعة ، كلها — كما يقول الرندي^(٣) — ألفاظ يستعملها ابن عطاء الله ، وغيره من الصوفية ، في أمور معنوية بحتة فيتجاوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى علوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير . ومن كلام الرندي يتبين أيضاً أن كل ما يتعلق بالطريق الصوفي من أحوال وعلوم متصف بالذاتية (Subjective) باعتباره من قبيل الأنواق الخاصة التي يتحقق بها السالك وحده .

(١) قارن : الكشغاني : جامع الأصول ، ص ١٢٥ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

ويسمى ابن عطاء الله — كغيره من الصوفية — مجاهدة النفس بالجهاد الأكبر وذلك اقتداء بالنبي ، ويحث السالك للطريق على اصطناعها قائلاً له : «أتريد أن تجاهد نفسك وأنت تقويها بالشهوات حتى تغلبك ، ألا فقد جهلت ، فالقلب شجرة تسقى بماء الطاعة ، وثمراته مواجيده ، فإذا جف القلب سقطت ثمراته ، فإن أجذب فأكثر من الأذكار ، ولا تكن كالعليل يقول : لا أتداوى حتى أجد الشفاء ، فيقال له : لا تجد الشفاء حتى تتداوى ، فالجهاد ليس معه حلاوة ، وما معه إلا رؤوس الأسنة ، فجاهد نفسك هذا هو الجهاد الأكبر» (١) .

ويبين ابن عطاء الله أيضاً أن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها الطاعة أمر شاق للغاية لما في النفس الأمانة من ميل قوى ظاهر إلى المعصية ، وفي هذا يقول في حكمة من حكمه : « حظ النفس في المعصية ظاهر جلي ، وحظها في الطاعة باطن خفي ، ومداواة ما يخفى صعب علاجه » (٢) .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن مجاهدة النفس تكون في بدايتها تعاملاً وتكلفاً ، ولكنها بعد هذا تصير طبعاً ، وتصدر عن السالك بمقتضى ما هو عليه من استحلاء للطاعة ونفور من المعصية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله للسالك : « إنما تحتاج إلى معالجة نفسك في الابتداء فإذا ذقت (النفس) النة جاءت (معالجة النفس) اختياراً ، فالحلاوة التي كانت تجدها في المعصية ترجع تجدها في الطاعة » (٣) .

ولا بد أن تتم مجاهدة السالك لنفسه تحت إشراف شيخ مرشد عارف بالطريق إلى الله ، وإلا لم يصل السالك إلى الله وكان صاحب حال لا صوفياً من أرباب التحقيق والتمكين ، وللمجاهدة عند صوفينا مراحل أربع مرتبط بعضها ببعض الآخر :

أولها رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، وهي عملية استبدال أخلاق النفس المذمومة بأضدادها من الأخلاق الحمودة ، وثانيها اصطناع العزلة والحلوة والذكر ، وهي مجاهدات عملية من شأنها أن تهيب السالك لأحوال الوجد والفناء والمعرفة ،

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٧ — ٨ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥ .

(٣) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٤ .

وثالثها إلزام النفس آداب السلوك العملية التي هي شرط صحة جميع ما يعرض للسالك في طريقه ، ورابعها ترقى النفس في المقامات والأحوال المختلفة . فإذا ترقى الصوفي في مدارج مجاهدته لنفسه على هذا الوجه انتهى إلى المعرفة بالله وأصبح متصفاً بالكمال الخلقى في أسمى صورته .

وسنعرض مع ابن عطاء الله في هذا الفصل لضرورة إشراف الشيخ على المريد في المجاهدة ، ثم نتحدث فيه عن مرحلتين من مراحل المجاهدة عندهما رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، واصطناع المجاهدات الصوفية من العزلة والخلوة والذكر . ويعقب هذا ، فيما يلي من فصول البحث ، الكلام عن آداب السلوك العملية التي يلزم السالك نفسه بها ، ثم الكلام عن المقامات والأحوال على اختلافها ، كما سنبين في جميع هذه المراحل كيف يطبق صوفينا فكرته الموجهة في إسقاط الإرادة والتدبير .

٢ - ضرورة إشراف الشيخ على المريد في المجاهدة :

يذهب ابن عطاء الله السكندري إلى أنه لا بد للسالك لطريق الصوفية المقبل على مجاهدة نفسه من أن يسترشد بهدى شيخ عارف بالطريق إلى الله ، فيخضع له خضوعاً تاماً ، وإلى هذا الإشارة بقوله : « . . وينبغي لمن عزم على الاسترشاد ، وسلوك طريق الرشاد ، أن يبحث عن شيخ من أهل التحقيق ، سالك للطريق ، تارك لهواه ، راسخ القدم في خدمة مولاه . . فإذا وجده فليمثل ما أمر ، ولينته عما نهى عنه وزجر . . »^(١)

ويقول شيخنا أيضاً عن ضرورة اتساق كل سالك لطريق الصوفية إلى أستاذ مرشد : « فكل من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الإتياع ويكشف عن قلبه القناع ، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له ، دعي لا نسب له ، فإن لم يكن له نور ، فالغالب غلبة الحال عليه ، لم ترضه سياسة التأديب والتهذيب ، ولم يقده زمام التربية والتدريب »^(٢) .

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٠ .

(٢) لطائف المتن ، ص ١٦٦ .

وابن عطاء الله متابع فيما يذهب إليه من ضرورة الشيخ للمريد السالك لسائر الصوفية : يقول القشيري في الرسالة : « ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً . . »^(١) ويقول أبو يزيد البسطامي : « من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان »^(٢) ، ويقول أبو علي الدقاق : « الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً ، فهو غابد هواه ، لا يجد نفاذا »^(٣) .

ووظيفة الشيخ بالنسبة للسالك عند صوفينا هي أن يعرفه برعونات نفسه وكائنها ودفائنها ، ويدله على الله ويعلمه الفرار عما سواه ، ويسايره في طريقه حتى يوصله إلى نهايته ، والاقتداء بهذا الشيخ يكون بفضل من الله ، فهو تعالى الذي يهدي السالك إليه ، ويدله على ما يكون من الخصوصية لديه ، وفي هذا كله يقول ابن عطاء الله للسالك : « الاقتداء لا يكون بولي مجهول العين في كون الله إنما يكون الاقتداء بولي ذلك الله عليه ، وأطلعك على ما أودعه من الخصوصية لديه ، فطوى عنك شهود بشريته في وجود خصوصيته ، فألقيت إليه القياد فسلك به طريق الرشاد ، يعرفك برعونات نفسك وكائنها ودفائنها ، ويدلك على الجمع على الله ، ويعلمك الفرار عما سوى الله ، ويسايرك في طريقك حتى تصل إلى الله ، ويوقفك على إساءة نفسك ، ويعرفك بإحسان الله إليك ، فيفيدك معرفة إساءة نفسك الهرب منك وعدم الركون إليها ، ويفيدك العلم بإحسان الله إليك الإقبال عليه والقيام بالشكر إليه . . . »^(٤)

والشيخ المرشد الدال على الله لا يدل عليه في رأى صوفينا بعبارات أو أقوال يوجهها إلى السالك فحسب ، وإنما يدل على الله بما يسرى من إشاراته الذوقية وأحواله الباطنية في نفس السالك ، بحيث يحمره من هوى نفسه ، ويجلو مرآة قلبه حتى يوصله إلى الله ، واستمع إلى شيخنا مصورا حال الشيخ الصادق لمريده : « ليس شيخك

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٨١ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٨١ .
(٤) لطائف المتن ، ص ٣٩ — ٤٠ .

من سمعت منه ، وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته ، وإنما شيخك الذى سرت فيك إشارته ؛ وليس شيخك من دعاك الى الباب ، وإنما شيخك الذى رفع بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك من واجهك مقاله ، وإنما شيخك الذى نهض بك حاله ، شيخك هو الذى أخرجك من سجن الهوى ، ودخل بك على المولى ، شيخك هو الذى ما زال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيها أنوار ربك ، نهضك الى الله فنهضت إليه ، وسار بك حتى وصلت اليه ، وما زال محاذيا لك حتى ألقاك بين يديه ، فزج بك فى نور الحضرة وقال : ها أنت وربك . . . »^(١) .

ويتصور ابن عطاء الله العلاقة بين الشيخ والمريد على أنها علاقة أبوة ، فكما ينتسب الولد الى أبيه ينتسب المريد الى شيخه ، بل إن أبوة الطريق الصوفى أحق أن يراعى المريد نسبها من الأبوة العادية ، وفى هذا يقول : « . . . ومن نسب تلميذاً الى غير أستاذه ، فهو كمن نسب ولداً الى غير أبيه ، وهذه الأبوة أحق أن يراعى نسبها ويحفظ سببها ، اذ تلك الأبوة تفتقر الى هذه ، وهذه لا تفتقر الى تلك »^(٢) ، ويشبه رأى ابن عطاء الله بهذا الصدد ما يقرره السهروردى البغدادى من أن العلاقة بين المريد وشيخه كعلاقة الولد بولده ، وأن العلاقة الأولى علاقة معنوية^(٣) .

فاذا وفق المريد السالك الى شيخ مرشد ، وأراد مجاهدة نفسه والخلاص عن عيوبها وآفاتهما فليس ثمة حرج فى أن يكشف لشيخه عن جميع هذه الآفات وتلك العيوب ، وذلك لأن المريد — كما يقول صوفينا — كالمرضى والشيخ كالطبيب ، ومن حق الطبيب أن يطلع على عورة المريض لضرورة التداوى ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله : « ينبغى للمشايخ تفقد حال المريدين ، ويجوز للمريدين إخبار الأستاذين وإن لزم من ذلك كشف حال المريد ، لأن الأستاذ كالطبيب ، وحال المريد كالمورة ، والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة التداوى »^(٤) ، ويقول كذلك : « فمن حمله الصدق

(١) لطائف المنن ، ص ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

(٣) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٤) لطائف المنن ، ص ٩٨ .

(من السالكين) على إظهار ما به حصل له الشفاء ، فاما أن يقال له عند ما يظهر ما به أن ما ظننته داء ليس بداء ، وإما أن يدل على ما يزيل الداء»^(١) .

وهكذا يعطينا ابن عطاء الله صورة واضحة للعلاقة بين المريد وشيخه :
والتأمل فيما صور به شيخنا هذه العلاقة ، يتبين له أن صلة الشيخ بالمريد صلة روحية ،
فالمرید ينبغي أن يكون محترماً لشيخه كل الاحترام ، ومنفذا لجميع ما يأمره به
في السلوك ، اعتقاداً منه بأن شيخه متحقق بالكمال على اختلاف صورته تحقّقاً تاماً ،
وأنه لذلك قادر على إزالة ما بنفسه من عيوب ، ومستطيع حل مشاكلكه الوجدانية على
اختلاف صورها .

والمرید السالك كما صور له ابن عطاء الله أيضاً يكون — بتعبير علم النفس
الحديث — خاضعاً على الدوام لإيحاء شيخه له ، وبعبارة أخرى يكون خاضعاً لنوع من
الإيحاء الغيري (Heterosuggestion) الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم .
أما الشيخ المرشد فهو الطبيب النفساني البارع الذي يتعرف إلى عيوب مريضه ،
وهو السالك ، ويزيل هذه العيوب بماله من دراية وخبرة بأحوال النفس وأمراضها
وطرق علاجها .

وهناك وظيفة هامة يؤديها الشيخ من الناحية السيكولوجية ، وأشار إليها ابن
عطاء الله ، وهي الإقناع ، فقد يحدث أن يتوهم المريد السالك وجود أمراض في نفسه ،
فإذا كشف عنها لشيخه ، ورأى الشيخ أنها ليست أمراضاً حقيقية ، اقنع المريد بهذا ،
فحقق له شفاء نفسه ، أما إذا تبين الشيخ من مريده أمراضاً حقيقية فإنه في هذه الحالة
يقوم بعلاجها علاجاً نفسياً دقيقاً بحيث يزيلها عنه إزالة تامة .

٣ — رياضة النفس :

ويشير الشيخ المرشد على السالك للطريق برياضة النفس في البداية ، وهي المرحلة
الأولى من مراحل المجاهدة .

وررياضة النفس عند ابن عطاء الله وعند غيره من الصوفية عن المجهود الشاق الذي

(١) لطائف المتن ، ص ١٠٣ .

يبدله السالك المبتدئ ليتخلص من آفات نفسه وعيوبها النميمة ، كالحقد والحسد والرياء والنفاق والكبر ، وما إليها من الصفات الأخلاقية السيئة ، التي هي أكبر عوائق السلوك إلى الله .

وتستند رياضة النفس إلى ما أمر به القرآن ، وإلى سيرة الرسول ، على نحو ما يشير إليه الرندي في شرح الحكم بقوله : « والآداب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه ، وآداب الظاهر تبع لآداب الباطن ، وآداب الباطن هي التحلي بمحاسن الأخلاق كلها ، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أدبني ربي فأحسن تأديبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين »^(١) ولا يحصل ذلك ، بعد توفيق الله تعالى وتأيدته إلا بالرياضة والمجاهدة »^(٢) .

والأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عند ابن عطاء الله ، هو النظر إلى أوصاف الله ومحاولة التشبه بها على قدر الطاقة الإنسانية ، ولذا يبين ابن عطاء الله للسالك أنه لن يخرج عن وصفه التميم إلا شهوده لوصف الله ، وإليه الإشارة بقوله : « لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف »^(٣) .

والتخلق بأخلاق الله على قدر الطاقة الإنسانية هو سبيل السالك إلى السعادة الحققة فيقول ابن عطاء الله : « . . . سعادة العبد وخصوصيته في التخلق بأخلاق الله تعالى ، والتحلي بمعاني أسمائه وصفاته بقدر ما يتصور في حقه أن يتصف بمحاسنها إلى أن يكون العبد قريباً من الرب جل وعلا . . . والمراد قرب الدرجات والمقامات ، لا قرب الجهات والمسافات »^(٤) .

ويحذر ابن عطاء الله السالك من آفات نفسه القاطعة له عن الوصول إلى الله فيقول له : « آفات المسير إلى الله تعالى ، القاطعة على بعض السائرين طريقهم ، عشرة : رؤية العمل ، وامتداد الأمل ، وتحديث النفس ببلوغ الولاية ، والركون لإقبال الخلق ، والقنع بمرائي

(١) سورة الاعراف ، آية ٩٩ (٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٦٥ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ (٤) القصد المجرد ، ص ٢٤ — ٢٥ .

الأحلام ، والتأنس بالورد ، والتلذذ بالوارد ، والسكون للوعد ، والاكتفاء بالزعم ، والغرة بالله ^(١) .

ويبين شيخنا للسالك أن عدم الرضا عن الله وعدم السكون لقضائه وقدره مع الرضا عن النفس ، هو أقبح ما يكون من السالك في سلوكه فيقول له : « علامات السقوط من عين الله ثلاث : الرضا عن النفس ، وعدم الرضا عن الله ، ومزاحمة الحق بالقضاء والقدر » ^(٢) .

وينصح شيخنا السالك بأن يروض نفسه على إسقاط اختياره وتديره وإرادته بالكلية ، ويبين له أن هذا من علامات الإختصاص بالله فيقول له : « علامات الإختصاص بالله ثلاث : ترك الاختيار ، وسلب التدبير ، وسلب الإرادة » ^(٣) .

وهكذا إذا تحقق السالك بالتخلي عن الإرادة والتدبير والاختيار ، وأصبح راضياً عن الله وغير مزاحم لقضائه وقدره ، فقد تحقق بأسمى ما يمكن أن يتحقق به سالك للطريق الصوفي ، وأصبح من أهل الخصوصية الإلهية في رأى ابن عطاء الله .

ولكى تبين كيفية رياضة النفس من الوجهة الأخلاقية من حيث هي إبدال أوصاف مذمومة بأوصاف حميدة عند ابن عطاء الله ، سنعرض ، على سبيل المثال ، لكيفية خلاص السالك عن ثلاثة من الأوصاف الذميمة التي ينبغي أن تستأصل وتستبدل بأضدادها في النفس ، وهي : الرياء والكبر والركون إلى الخلق ، وما يضادها على التوالي من الإخلاص والتواضع ورفع الهمة . وفيما يلي بيان ذلك :

١ — الرياء عند ابن عطاء من أخطر الصفات الذميمة التي تعوق السالك في طريقه إلى الله ، ويعرف ابن عطاء الله الرياء بقوله : « الرياء شرك ، والشرك محبط للعمل ، وأعظم الرياء من راءى بالإيمان ، قال الله تعالى : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويُشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام » ^(٤) . . . » ^(٥) .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٧
(٤) سورة البقرة ، آية ٢٠٤

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٦
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٧
(٥) القصد المجرد ، ص ٩٣

وقد يكون الرياء في رأى شيخنا السكندري جليا أو خفيا ، فالجلى كأن يراى الإنسان بطاعاته وعباداته أمام الناس ، أما الخفى فهو رباؤه بعمله بحيث لا يراه أحد ، وإلى هذا النوع من الرياء يشير ابن عطاء الله بقوله للسالك : « ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق إليك »^(١) . ولندع الرندى يشرح لنا هذه العبارة ويوقفنا على ما يمكن أن تنطوى عليه من المعانى الدقيقة قائلا : « رياء العبد بالعمل حيث يكون بمراى من الناس لا يحتاج إلى أماراة عليه ، ورباؤه بعمله حيث لا يراه أحد أمر خفى لا يعرف إلا بالآمارات والعلامات ، بل هو أخفى من ديب النمل ؛ ومن آماراته أنه يلتبس بقلبه (أى قلب الصوفى) توقير الناس له وتعظيمه وتقديمه فى المحافل والمجالس ، ومسارعتهم إلى قضاء حوائجهم . وإذا قصر أحدهم فى حقه الذى يستحقه عند نفسه استبعد ذلك واستنكره ، ويجد تفرقة بين إكرامه وإكرام غيره وإهانته وإهانة سواه ، حتى ربما يظهر بعض سخفاء العقول ذلك على ألسنتهم فيتوعدون من قصر فى حقهم بمعاجلة الله له بالعقوبة ، وأن الله تعالى لا يدعمهم حتى ينتصر لهم ويأخذ بثأرهم ، فإذا وجد العبد هذه الآمارات من نفسه فليعلم أنه وراء عمله وإن أخفاه عن أعين الناس »^(٢) .

وتعقيبا على شرح الرندى لمعنى الرياء الخفى عند ابن عطاء الله نقول : إن هذا الرياء مقصود به أن يرى السالك لأعماله وطاعاته منزلة خاصة بحيث يطلب فى مقابلها الأعراض من الناس أو من الله ، فيشوب هذا جميع هذه الطاعات وتلك الأعمال .

ويضاد الرياء عند صوفينا السكندري من الصفات الحميدة ما يعرف بالإخلاص : يقول ابن عطاء الله عن الإخلاص ما نصه : « أعلم أن كل شيء يتصور أن يشوبه شيء فإذا صفى عن شوبه سمي خالصا ، ويسمى الفعل المصفى إخلاصا والمادة جرت بتخصيص الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله عن جميع الشوائب »^(٣) .

ويقتضى الإخلاص من السالك أن تكون كل أعماله وعباداته التى يتقرب بها إلى الله خالصة نقية عن جميع الشوائب ، ويقتضى منه كذلك أن يتكتم جميع أحواله

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٦ (٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٦

(٣) مفتاح الفلاح ، ص ١٥ (١٠ — السكندري)

الخاصة ومواهبه التي يهبها له الحق تعالى عن جميع الناس ، وألا يكون لديه تطلع إلى إعلامهم بها ليعرفوا ما هو عليه من الخصوصية . وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله ناصحاً السالك : « استشرافك أن يعلم الخلق بخصوصيتك دليل على عدم صدقك في عبوديتك »^(١) .

(٣) ومن الصفات الذميمة التي تعوق السالك في سلوكه عند صوفينا صفة الكبر ، وهي صفة تقتضي استعلاء الإنسان على الخلق ، فإذا كان العبد كما يقول ابن عطاء الله^(٢) معجباً بطاعته متكبراً على خلقه ، ممتلئاً عظمة ، يطلب من الخلق أن يوفوا حقوقه ، ولا يوفي هو حقوقهم ، فهذا متكبر يخشى عليه سوء الخاتمة .

ولذا ينبغى على السالك أن يستأصل من نفسه صفة الكبر ليحل محلها صفة التواضع .

ثم بين ابن عطاء الله للسالك آداب التواضع :

فمنها ألا يثبت لنفسه تواضعا ، أى لا يستشعر بأنه يتواضع ، وذلك لأن من يثبت لنفسه تواضعا يثبت لنفسه الرفعة ضمناً ، لأن التواضع لا يكون إلا عن رفعة ، وفي هذا المعنى يخاطب صوفينا السالك قائلاً له : « من أثبت لنفسه تواضعا فهو المتكبر حقاً ، إذ ليس التواضع إلا عن رفعة ، فمتى أثبت لنفسك رفعة فأنت المتكبر حقاً »^(٣) ويقول له أيضاً عن صفة التواضع : « ليس المتواضع من إذا تواضع رأى أنه فوق ما صنع ، ولكن المتواضع الذى إذا تواضع رأى أنه دون ما صنع »^(٤) .

ويقتضى التواضع من السالك ألا يكون له تطلع إلى الشهرة وبعد الصيت ، إذ أن هذا من أكبر عوائق السلوك إلى الله ، ومن أكبر حظوظ نفسه المأمور بمجاهدتها بمجاهدة لا رفق فيها ولا هوادة ، ولهذا نرى شيخنا السكندرى محذراً مريده السالك من أن يكون من طلاب الشهرة ، وناصحاً إياه بالتزام الخمول بمعنى التواضع ، وما أجل ما يقول صوفينا في هذا المعنى للسالك : « ادفن وجودك في أرض الخمول ، فسانبت

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧ . (٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢٩ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٤ . (٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٤ .

مما لم يدفن لا يتم نتاجه «^(١) .

ويبين لنا ابن عطاء الله بعد هذا أن التواضع الحقيقي لا ينشأ إلا عن شهود السالك لعظمة الله وتجليه تعالى بصفاته المختلفة ، وعندئذ يستشعر السالك حقارة نفسه بالقياس إلى عظمة الله وما هو عليه من نعوت الربوبية ، فتخمد فيه دواعي الكبر ، ويخرج بذلك إلى وصف التواضع ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله : «التواضع الحقيقي ما كان ناشئاً عن شهود عظمتة تعالى وتجلي صفته»^(٢) .

(٣) ومن أقبح الصفات الذميمة التي تقطع على السالك سبيله إلى الله صفة الركون إلى الخلق :

والركون إلى الخلق يعني — عند شيخنا المربي — الاعتماد على الخلق من دون الله . وهذا يدفع السالك إلى الانقياد إلى الناس طالبا مرضاتهم فيسائر أهواءهم ليحظى بإقبالهم عليه .

وعلى السالك لطريق الصوفية ، إذا أراد أن يصل إلى الله ، وأن يكون صادقاً في جميع أحواله ، أن يستأصل هذا الميل من نفسه ، ويجعل هدف أعماله النظر إلى الله وحده ، والإقبال عليه من دون الخلق ، لينظر الله إليه ويقبل عليه ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « غيب نظر الخلق إليك بنظر الله إليك . وغب عن إقبالهم عليك بشهود إقباله عليك »^(٣) .

ويرتب شيخنا السكندري على الركون إلى الخلق والانقياد إليهم صفتين أخريين هما الطمع والذل ، وهما من أقبح الصفات ، وتنافيان العبودية الحقة لله .

فالطمع هو الطمع في الخلق والنظر إلى ما في أيديهم ، وحينما وجد الطمع في الخلق وجد الذل إليهم ؛ وقد ضمن ابن عطاء الله هذا المعنى في عبارة جميلة يقول فيها للمريد : « مابقت أغصان ذل إلا على بندر طمع »^(٤) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١٤ . (٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩ . (٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٩ .

ويبين للسالك أن الطمع في الخلق معناه العبودية التامة لهم ، فيقول له :
« أنت حر مما أنت عنه آيس ، وعبد لما أنت له طامع »^(١) .

ويضاد الركون إلى الخلق والطمع فيهم والنل إليهم ، ما يسميه ابن عطاء الله برفع الهمة ، وهو ما يعرف عند الصوفية أيضاً باسم الورع . ورفع الهمة معناه ألا يكون للسالك تطلع إلى ما في أيدي الناس ، ولا يكون منه التجاء إليهم بحال من الأحوال .

يقول ابن عطاء الله في أبيات له عن رفع الهمة^(٢) :

الله يعلم أنني ذوهمة	تأبى الدنيا عفة وتظرفا
لم لا أصون عن الورى ديباجتى	وأريهم عز الملوك وأشرفا
أأريهم أنني الفقير إليهم	وجميعهم لا يستطيع تصرفا
أم كيف أسأل رزقه من خلقه	هذا لعمري إن فعلت هو الجفا
شكوى الضعيف إلى ضعيف مثله	عجز أقام بحامليه على شفا
فاسترزق الله الذى إحسانه	عم البرية منة وتلطفا
والجأ إليه تجده فيما ترتجى	لا تعد عن أبوابه متحرفا

وهو يقول أيضاً لمريده عما يوجب رفع الهمة : « والذي يوجب لك رفع الهمة عما سوى الله ، علمك بأنه لم يخرجك إلى مملكته إلا وقد كفاك ومنحك وأعطاك ، فلم يبق لك حاجة عند غيره ، فإذا كان قد اقتضى لهم الفهم عن الله (يقصد الصوفية) أن يكتفوا بعلمه عن مسألته ، كيف لا يوجب لهم الفهم الاكتفاء بعلمه عن سؤال خليقته . . ؟ »^(٣) .

ويقول في الحكم مبيناً أن من شأن العارف أن لا يرفع إلى الخلق حاجته :
« ربما استحيا العارف أن يرفع حاجته إلى مولاه ، فكيف لا يستحى أن يرفعها إلى خليقته . . ؟ ! »^(٤)

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١ ، ص ٦١ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٧٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٣٢ .

وهكذا تبيننا فيما سبق مع شيخنا السكندري أمثلة توضح كيف تتم رياضة النفس من الوجهة الأخلاقية بتبديل صفاتها بالنسبة للسالك ، وذلك لتحقيق مثل أخلاقية عليا يرسمها له شيخه .

ولما كانت رياضة النفس - كما رأينا - تغييراً كاملاً لأخلاق النفس ، فهي لهذا بمجهود شاق للغاية . وهي ليست تقتصر على كونها تغييراً معنوياً لباطن السالك يتم داخل ذاته فحسب ، ولكنها تتجاوز ذلك إلى التزام قواعد عملية معينة في السلوك :

فالرياء والكبر والركون إلى الخلق ، ليست عند صوفينا صفات ذميمة كامنة في النفس فحسب ، وإنما هي إلى جانب هذا مقتضية لضروب من السلوك مع الناس يسمى بعضها رياء ، وبعضها كبراً ، وبعضها الآخر ركوناً إلى الخلق وهكذا . والإخلاص والتواضع ورفع الهمة ليست صفات معنوية حميدة تحصل في النفس فحسب ، وإنما هي كذلك مقتضية لأنماط من السلوك مع الناس يسمى بعضها إخلاصاً ، وبعضها تواضعاً ، وبعضها الآخر رفع همة ، ومن هنا يمكننا القول بأن رياضة النفس - على نحو ما تبيننا عن صوفينا - هي تدريب شاق يقوم به الصوفي ليحقق الكمال الأخلاقي في ذاته من ناحية ، وفي سلوكه العملي في المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى .

وتتم رياضة النفس هذه ، وذلك من الناحية السيكولوجية - على مراحل ثلاث : الفكرة المجردة ، ثم الشعور بمضمونها ، ثم السلوك العملي لتحقيقها ، ولإيضاح ذلك نقول : في المرحلة الأولى يقتنع السالك للطريق بفكرة التخلص عن صفاته النفسية الذميمة للوصول إلى الله اقتناعاً تاماً ؛ وذلك إما بإيحاء من شيخه أو بإيحاء من ذاته . وفي المرحلة الثانية يبحث السالك في نفسه عن هذه الصفات الذميمة حتى يستشعر تماماً وجودها فيه فتتحول بذلك فكرته المجردة إلى شعور حقيق بها . وفي المرحلة الثالثة يصطنع السالك ضروباً مختلفة من السلوك يحقق بها تقاوض هذه الصفات ، فتلاشي في نظره صفاته الأولى ، ويكون محققاً لفكرته المجردة عن ضرورة التخلص عنها .

وبعد أن يروض السالك للطريق نفسه بتهديب أخلاقها على الوجه الذي رأينا يلزمه شيخه بلزوم العزلة والخلوة ، واصطناع المجاهدات البدنية الشاقة كالجوع والعطش والسهر والصمت مع لزوم الذكر الذي هو ترداد مستمر لاسم الله ، وذلك ليصفو قلبه تماماً ويتهيأ للفناء والمعرفة بالله معرفة ذوقية مباشرة. وفيما يلي سنتحدث عن العزلة والخلوة أولاً ، ثم عن الذكر وآدابه ثانياً .

٤ - العزلة والخلوة :

يرى ابن عطاء الله السكندري اصطناع السالك للطريق الصوفي للعزلة والخلوة أمراً لا بد منه ، فيقول له : « واعلم أنك إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط والأنس به أنه لا يصح لك ذلك وفي قلبك ربانية لغيره ، فإنك لمن حكم عليك سلطانه ، فلا بد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلوة عن الملأ ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً . . »^(١) . ويقول له كذلك مستحثاً إياه على العزلة والخلوة : « فطليك بالخلوة والعزلة ، فمن كانت العزلة دأبه كان العزله ، ومن صدقت عزلته ظفر بمواهب الحق له بالملن ، وعلامتها كشف الغطاء وإحياء القلب ، وتحقيق المحبة »^(٢) .

وابن عطاء الله - فيما يذهب إليه من ضرورة اصطناع السالك للعزلة والخلوة متابع لمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم - منذ نشأة التصوف الأولى - تحبيذاً تاماً للعزلة عن الناس والخلوة في مكان للتعب^(٣) ، والذين يستندون في هذا المسلك إلى أساس من اعتزال النبي صلى الله عليه وسلم وتحشته في غار حراء قبل نزول الوحي حتى صفت نفسه وتهيأ لنور النبوة^(٤) .

ويفرق ابن عطاء الله بين العزلة والخلوة ، فلنوضح فيما يلي المقصود بكل منهما :

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٥ .

(٢) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٤٥ .

(٣) أنظر : اللمع ص ٢٠٧ وما بعدها ؛ الرسالة القشيرية ص ٥٠ - ٥٢ ؛ إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ وما بعدها و ج ٣ ، ص ٦٦ ، وعوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٤) الفزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ ، السهروردي البغدادي : عوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

فالعزلة عنده تعنى الانقطاع المعنوى لا الحقيقى عن الخلق ، بحيث يكون السالك مراقبا نفسه على الدوام ، ومحاذرا من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، ويبين ابن عطاء الله هذا المعنى لمريده قائلا : « وإذا اعتزلت عن الناس فاحذر قصدهم إليك وإقبالهم عليك ، فالمراد من عزلة الناس ترك معاشرتهم وليس المراد ترك صورهم ، بل المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون به من فضول الكلام فلا يصفو القلب من هذيان العالم »^(١).

ولا بد للعزلة من أن يصحبها التفكير المتصل واستبطان النفس لتعرف عيوبها ، مع الإنصراف التام عن التفكير فى شئون الناس ، والكف عن تناول أخبارهم وغيباتهم ، والعزلة على هذا الوجه أنفع شئ للقلب ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله فى الحكم : « ما نفع القلب شئ مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة »^(٢) ، ويقول أيضا عن الفكرة المصاحبة للعزلة : « الفكرة سراج القلب ، فإذا ذهبت فلا إضاءة له »^(٣).

وقد تكون الفكرة المصاحبة للعزلة تفكرا فى مصنوعات الله ليستدل السالك بذلك على قدرة صانعها ، ولعل هذا هو معنى عبارة ابن عطاء الله التى يقول فيها : « الفكرة سير القلب فى ميادين الأغيار »^(٤).

فإذا أحكم السالك للطريق الصوفى عزلته ، وألفت نفسه الوحدة ، ووجد منها قدرة على البعد عن الخلق ، دخل الخلوة^(٥).

ويعرف ابن عطاء الله الخلوة^(٦) من حيث هى غاية بأنها محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره ، ومن حيث هى وسيلة إلى هذه الغاية بأنها التبتل إلى الله والانقطاع عن غيره تعالى .

ولا تصح الخلوة فى رأى ابن عطاء إلا إذا سبقتها هذه المراحل^(٧) :

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٦ (٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٨

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٥ (٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٥

(٥) مفتاح الفلاح ، ج ٢ ، ص ٣٦ (٦) نفس المرجع ، ص ٣٦

(٧) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦

١ — رياضة النفس بتهديب الأخلاق وترك الرعونة (وهي المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة التي تحدثنا عنها من قبل) .

٢ — تصحيح السالك لعقيدته على مذهب أهل الحق (أهل السنة) .

٣ — تعلم ما يقيم العبادات .

٤ — التوبة عن جميع الذنوب .

وفائدة الخلوة عند صوفينا أنها تجلو مرآة القلب جلاء تاماً من أشكال انتقشت فيها منذ غفل الإنسان وعاشر الدنيا وما فيها ، وهي أشكال منطو بعضها فوق بعض تتركب فيحصل منها صدأ القلب^(١) .

أما عن كيفية الخلوة ، فيظهرنا ابن عطاء الله على أنها تتم في بيت مخصوص وفق قواعد معينة :

فأما بيت الخلوة فله هيئة خاصة ، فيكون ارتفاعه قدر قامة الرجل ، وطوله قدر سجوده ، وعرضه قدر جلسته ، ولا يكون فيه ثقب ينفذ الضوء منه إلى الخلوة ، وأن يكون بعيداً عن الأصوات ، وبابه وثيقاً قصيراً في دار معمورة بالناس^(٢) . ويختلف ابن عطاء الله في هذا الصدد عن الغزالي الذي يرى شرطاً واحداً لبيت الخلوة هو كونه مظلماً ، ويتجاوز أحياناً عن ضرورة وجود هذا البيت على نحو ما يستفاد من قوله : « وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر ، فإنها دهليز القلب وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في بيت مظلم ، وإن لم يكن له (أى للصوفي) مكان مظلم فليلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار ، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ، ويشاهد جلال الحضرة الربوبية ، أما ترى أن نداء رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه وهو على مثل هذه الصفة قليل له : « يا أيها المزمل يا أيها المدثر »^(٣) .

أما القواعد العملية التي ينبغي أن يراعيها صاحب الخلوة فأهمها ما يلي^(٤) :

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٥ .

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٣٧ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

(٤) مفتاح الفلاح ، ص ٣٦ وما بعدها .

- ١ — أن يقتسل ويتطهر وينظف ثيابه وينوى بخلوته التقرب إلى الله
 - ٢ — ألا يُعَلِّم بها أحدا .
 - ٣ — أن يقيد باطنه من الجولان في مراتب الكون ، فالفكر أضر شيء في جميع الخلوات ، ولا يظهر لصاحبها ثمرة صحيحة ، وهذا يعني أن يحصر السالك انتباهه في موضوع واحد بعينه وهو الله .
 - ٤ — أن لا يكتر من الحركة .
 - ٥ — أن يكون غذاؤه معدا معه ، أو خلف باب الخلوة محفوظا .
 - ٦ — ألا يجوع الجوع المفرط أو يشبع الشبع الثقيل .
 - ٧ — ألا يكون غذاؤه من حيوان أصلا ، وأن يكون شربه الماء مصا .
 - ٨ — أن يصنع غذاءه بنفسه .
 - ٩ — أن يلبس من الثياب ما يكون به بدنه معتدلا .
 - ١٠ — ألا ينام في الخلوة إلا إذا غلبه النوم .
 - ١١ — أن يقطع نفسه مرارا .
 - ١٢ — أن يقتصر في العبادة على الفرائض والرواتب .
- وينبغي كذلك على السالك في خلوته أن يكون متصفا بالشجاعة والإقدام والثبات ، كثير السكون ، لا يفرح لمدح ولا يألّم لنم ، قائما بما يحتاج إليه من أسباب خلوته ، لا يتكلف له أحد ذلك .
- فإذا لم يكن على هذه الصفة فعليه بالخروج من الخلوة إلى العزلة وترويض نفسه ، حتى إذا روضها عاد مرة أخرى إلى خلوته مستريحاً منتشطا طيب النفس ، فارغا من المجاهدة ، خالي المحل من المكابدة . ويحذر شيخنا السالك من أن يكون له في خلوته شيء من رياضة النفس ، وينصحه بأن يجعل رياضتها في العزلة قبل الخلوة حتى تانس الوحدة ، ولا يتكلف في خلوته شيئا من سهر أو جوع أو عطش أو برد أو حر أو حديث نفس أو وحشة .

ويرد على السالك في خلوته — كما يقول صوفينا — ما يعرف بالواردات ،
فمنها ما هو شيطاني ومنها ما هو ملكي ، وعلى السالك أن يعرف الفرق بينهما
حتى لا يلتبس عليه أمرهما ، ولذا يقول له صوفينا منبها إلى الفرق بين هذين
النوعين من الواردات وأثرهما عليه من الناحية النفسية : « الفرق بين الوارد الملكي
والشيطاني أن الملكي يعقبه برد ولثة ولا تجد له ألما ، ولا يتغير لك صورته ،
ويترك علماً ، والشيطاني يتبعه تهوئش في الأعضاء وألم وحيرة ، ويترك تخبيطاً »^(١).
والخلوة ذكر خاص يردده السالك بقلبه^(٢) ، وهو التردد المستمر لإسم
« الله » ، أو الإسم « هو » .

واعترال السالك في الخلوة على هذا النحو الذي يصوره صوفينا السكندري
يبين لنا إلى أي حد يقطع السالك الطريق الصوفي صلته بالعالم الخارجي ليعيش
في عالم محدود من خلقه الخاص ينطوي فيه على نفسه . ولعل هذا هو السبب
في أن بعض علماء النفس المحدثين الذين درسوا ظاهرة التصوف يقررون أن شخصية
الصوفي شخصية إنطوائية^(٣) (Introvert)

والتأمل أيضاً فيما يذكره صوفينا عن قواعد الخلوة ، يرى أن من أهمها أن
يقيد السالك ذهنه من التفكير في مراتب الكون ، وهذا يعني بعبارة أخرى
أن يكف عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجي أيا كان نوعها ليستبقى فكرة
واحدة هي الفناء في الله ، ولذلك نجد يردد في الخلوة اسم الله ترديدا مستمرا
ليعينه هذا على عدم تجاوز مجال فكرته .

وخضوع السالك للطريق الصوفي لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره
تماماً ، يشبه الحالة التي يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحودة الفكرة
(Monoïdeisme) ، وهي حالة يضيق فيها مجال الشعور جداً بحيث لا يبقى فيه

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

(٣) Thouless : An Introduction to the Psychology of Religion, pp. 236-237.

إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر^(١) .

ولا يخفى كذلك أن لما يعانيه صاحب الخلوة من تقليل الطعام وقصره على ما هو غير حيواني ، ومقاساة العطش ومكابدة السهر وملازمة السكون والصمت وقطع الأنفاس مراراً^(٢) أثراً كبيراً على قواء النفسية ، فيصبح في حالة هي أشبه شيء بالقيوبة ، ولكنها في الوقت ذاته مصحوبة بلذة روحية لا يدركها إلا هو وحده .

ومما تجدر إليه الإشارة هنا أن مجاهدة النفس بالعملة والخلوة والجوع والصبر والصمت وما إليها ، ليس أمراً قاصراً على صوفية المسلمين فحسب ، وإنما نجد صوفية المسيحيين في المصور الوسطى أيضاً يسلكون طريقاً خاصاً شاقاً يعرف عندهم بطريق التطهر (Via Purgativa) ، وهو يشبه في جملته — كما يقول نيكولسون^(٣) الطريق الصوفي عند صوفية المسلمين ، ومن الوسائل المستخدمة فيه لمحاربة النفس الجوع والعملة والصمت . ويهدف طريق التطهر هذا — وهو عبارة عن مراحل متتالية — إلى الاتصال بالله (Communion with God) ، وهو أيضاً الطريق الوحيد الذي يوصل إلى حالة الإشراف (Illumination)^(٤) .

ومن أشهر الصوفيين المسيحيين الذين سلكوا هذا الطريق — على سبيل المثال — القديسة كاترين دي جنوا (St. Catherine of Genoa) (١٤٤٧ م — ١٥١٠ م)

(١) A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. Art. "Monoïdeisme"

(٢) يذكر نيكولسون أن رياضة قطع الأنفاس عند صوفية المسلمين ترجع إلى أصل هندي ، وأنهم عرفوها منذ القرن الرابع الهجري (صوفية الإسلام : الترجمة العربية للأستاذ شريعة ، ص ٥٣) ، ونحن نوافق نيكولسون على أنها من مصدر غير إسلامي سواء أكان هندياً كما ذكر أم غير ذلك ، لأننا لم نجد لها شواهد يمكن أن تستند إليها من القرآن أو من الحديث النبوي .

(٣) Nicholson: Art. «Sufis» Ency. of Religion & Ethics, Vol. 12, (٣) p. 11

Towensend : Art. «Purification» (Christian), Ency. of Religion & Ethics, Vol. 10, p. 475.

حيث كابدت الصوم (Fasting) والعزلة (Solitude) وإماتة الحس (Mortification) ^(١).

هذا ، ويجد الباحث وجه شبه قوى بين صوفى مسيحي أسباني هو القديس جان دى لا كروا (St. Jean De La Croix) (١٥٤٢ م — ١٥٩١ م) وبين صوفينا السكندري فيما يتعلق بالعزلة والخلوة : فالقديس جان دى لا كروا يرى كما رأى من قبله سابقه السكندري « ضرورة الدخول فى خلاء كلى (Vide Universe) عن جميع الخلق » ، وهذا يعنى عنده أن يحول الصوفى بين نفسه وبين العالم الخارجى بجميع ما فيه من المغريات والمفاتن . ووسائل ذلك عنده — كما هى عند ابن عطاء الله — العزلة فى مكان (La Solitude) ، والصمت (Le Silence) ، وترديد الذكر أو الصلاة (L'Oraison) ، وهذا كله بالإضافة إلى ضرورة نحو الصوفى لجميع ذكرياته عن العالم الخارجى وإبقائه على مجال واحد هو الذكريات الدينية وحدها ^(٢).

٥ — الذكر :

أما الذكر أو التردد المستمر لاسم الله ، فهو كذلك من أهم المجاهدات العملية التى ينبغى على السالك للطريق الصوفى أن يلتزمها . وقد عنى ابن عطاء الله بالذكر وقواعده العملية عناية فائقة لأنجدها عند صوفى مسلم آخر ، فقد أفرد له مصنفاً كاملاً هو « مفتاح الفلاح » ، فصل فيه الكلام عن آدابه تفصيلاً دقيقاً ، وقد أصبح معمولاً بما وضعه من قواعد الذكر عند مريدى الطريقة الشاذلية منذ القرن السابع الهجرى إلى اليوم .

وتسند رياضة الذكر عند ابن عطاء الله الكندري وعند غيره من الصوفية إلى مصدر إسلامى من القرآن والسنة ^(٣).

(١) Underhill : Mysticism, London 1949, p. 201.

(٢) Roger Bastide : les Problèmes de la Vie Mystique, p. 52.

(٣) انظر مفتاح الفلاح ص ٨ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً إحياء علوم الدين للقرائى ، ج ١ ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

ويعرف ابن عطاء الله الذكر^(١) بأنه التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق ، أو هو ترديد اسم الله بالقلب أو اللسان ، أو ترديد صفة من صفاته ، أو حكم من أحكامه ، أو فعل من أفعاله ، أو غير ذلك مما يُتقرب به إلى الله .

ولا يصح أن يقبل السالك على الذكر إلا بعد تهذيب الأخلاق بالرياضة ، والعزلة عن الخلائق وقطع كل عائق ، وهي مراحل المجاهدة التي تحدثنا عنها قبل هذا^(٢) .

وينقسم الذكر عنده إلى قسمين : المقيد والمطلق^(٣) ، فالمقيد كالذكر في الصلاة وعقبها ، وفي الحج ، وقبل النوم ، وبعد اليقظة ، وقبل الأكل ، وطرفي النهار ، وغير هذا ، ويعني به كل ذكر مقيد بزمان أو مكان . أما المطلق ، فهو الذكر الذي لا يتقيد بزمان أو مكان ، وقد يكون ثناء على الله ، أو تلاوة آية ، أو توجهها إلى الله بمناجاة .

وقد يكون الذكر بأسماء الله الحسنى^(٤) ، وهي كما يقول صوفينا — أدوية لأعراض السالكين ، ويحلل كل اسم منها من حيث ما يمكن أن ينطوي عليه من المعاني ، ويقترح له فائدة معينة للسالك من الناحية الروحية ، فاستمع إليه مثلاً اذ يقول : « اسمه تعالى الصادق » ذكره يعطى المحجوب صدق اللسان ، والصوفي صدق القلب ، والعارف التحقيق . اسمه تعالى « الباعث » يذكره أهل الغفلة ، ولا يذكره أهل طلب الفناء . اسمه تعالى « العفو » يليق بأذكار العوام لأنه يصلحهم ، وليس من شأن السالكين إلى الله لأن فيه ذكر الذنب ، وذكر القوم لا يكون فيه ذكر الذنب ، بل ولا ذكر الحسنة . . . »^(٥) .

وهكذا يمضي شيخنا مع أسماء الله الحسنى ذا كراً لكل اسم منها فائدة خاصة للسالك الذكر .

ويظهرنا بعد هذا أن الذكر قد يكون بقراءة الأوراد^(٦) ، تقريباً إلى الله وهذه

(١) مفتاح القلاح ، ص ٣ .

(٢) قس المرجع ، ص ١٧ .

(٣) قس المرجع ، ص ٣ .

(٤) قس المرجع ، ص ٢٢ وما بعدها .

(٥) قس المرجع ، ص ٢٣ .

(٦) الأوراد جمع ورد ، والورد في اللغة الشرب ، قال تعالى : بشئ الورد المورود ، وفي =

الأوراد قد تكون أدعية خاصة يضمها الشيوخ لمريديهم، أو تكون أجزاء من القرآن تتلى في أوقات معينة .

والذكر بتلاوة الأوراد في رأى شيخنا هو شأن السالكين المبتدئين ، وهو من أهم واجباتهم في السلوك ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « وينبغى للمبتدئ أن يتخذ له وردين ، ورداً بعد صلاة الصبح وآخر بعد صلاة المغرب ، وأما أهل التمكن والنهايات ، فالذكر شغل قلوبهم في جميع الأوقات »^(١) . إلا أن ابن عطاء الله يحذر السالك من أن يغتر في سلوكه ويظن أنه من أهل التمكن والنهايات فيترك ورده ، أو يرد عليه وارد فيدعوه هذا إلى احتقار ورده ، إذ أن الورد مطلوب منه للتقرب به إلى الله ، ولا كذلك الوارد الذي يرد عليه ، فهو ليس مطلوباً منه ، وإنما هو الذى يطلبه من الله تحقيقاً لحظ من حظوظ نفسه ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلاً لمريده محذراً وناصحاً : « لا يستحققر الورد إلا جهول ، الوارد يوجد في الدار الآخرة ، والورد ينطوى بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعنى به ما لا يخلف وجوده ، الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه ؟! »^(٢) .

ثم يضع ابن عطاء الله للذكر من حيث كفيته العملية رسوماً خاصة نجملها فيما يلي :

فالذكر إما أن يكون ذكراً انفرادياً يصطنعه السالك في خلوته أو في غير خلوته ، أو ذكراً جماعياً يؤديه في مجالس خاصة تعقد لهذا الغرض ، وهذا الذكر إما أن يكون جهرًا أو خفصًا ، ويستحسن أن يكون خفصًا إذا كان السالك وحده ، أما إذا كان

== اصطلاح الصوفية ما يرتبه العبد على نفسه أو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات (ابن عجيبة : إيقاظ الأهمم ج ١ ، ص ١٦٠ ، وقد يطلق الورد على الجزء من القرآن : يقول صاحب أقرب الموارد : والورد الجزء المعلوم من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة . . ويقال قرأ فلان ورده وحزبه بمعنى .

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٤

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

في جماعة ، فلا بد من أن يجهر بالذكر ، مع مراعاة ضرورة توافق صوته مع أصوات
الذاكرين بطريقة واحدة موزونة ^(١) .

وللجلوس للذكر هيئة خاصة كذلك وهي أن يجلس الذاكر جلوس مفتقر متواضع
جاعلاً رأسه فوق ركبتيه ، ويسد عن المحسوسات عينيه . وبهذه الجلسة يجتمع القلب
ويتصنى من الأكدار وتأتيه الأنوار واللوائح والأمرار ^(٢) .

وينبغي كذلك أن يكون ملبس الذاكر طاهراً مطيباً بالرائحة الطيبة ^(٣) .
وإذا كان الذاكر تحت رعاية شيخ فواجبه في الذكر أن يتخيل شيخه باستمرار ،
فإنه بمثابة رفيقه في الطريق وهاديه ، وعليه أن يستمد من همه شيخه في الذكر دائماً ،
معتقداً أن استمداده من شيخه هو استمداده من النبي ^(٤) .

أما أنواع الأذكار من حيث ألفاظها فخمسة ^(٥) :

- ١ — الذكر بـ « لا إله إلا الله محمد رسول الله » .
 - ٢ — الذكر بـ « لا إله إلا الله » ، ويسميه ابن عطاء الله بذكر النفي والإثبات .
 - ٣ — الذكر بـ « سبحان الله » ويسميه ابن عطاء الله بذكر التنزيه . .
 - ٤ — الذكر بـ « الله » ، ويسميه ابن عطاء الله بالذكر المفرد .
 - ٥ — الذكر بـ « هو » .
- ويعتبر الذكر بـ « هو » في رأى ابن عطاء الله أعلى مراتب الذكر ، فهو إخبار
عن نهاية التحقيق ، ويكتفى به الذاكر عن كل بيان يتلوه ، وذلك لاستهلاكه في
حقائق القرب واستيلاء ذكر الحق على سره ، فما سواه لا شيء حتى تقع
الإشارة إليه .

(١) مفتاح الفلاح ، ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٧ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعدها .

ولذلك عند صوفينا السكندري ثلاث وظائف رئيسية :

فلذلك وظيفة خلقية عملية من حيث أنه وسيلة إلى تطهير القلب عن صفاته الأخلاقية النميمة وإحلال صفات أخرى حميدة محلها . وله أيضاً وظيفة عرفانية من حيث أنه وسيلة الذاكر إلى المعرفة بالله وبالأمر الإلهية بطريق الذوق ، وله بالإضافة إلى هذا وذلك وظيفة ميتافيزيقية من حيث أنه وسيلة الصوفي إلى التحقق بسقوط الأكوان شهوداً ، وإثبات وجود واحد حقيقى هو وجود الله . وبعبارة أخرى وسيلة الصوفي إلى إرساء قواعد نظرية ميتافيزيقية فى تفسير الوجود قائمة على دعائم الذوق لا البرهان العقلى .

١ - فأما عن الوظيفة الأولى وهى الخلقية العملية ، فىرى ابن عطاء الله أن الذكر يجلو مرآة القلب ويطهرها عما يكون فيه شوائب النفس وعيوبها ، فهو بهذا قوت الأرواح والقلوب^(١) كما قال تعالى « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب »^(٢) . ويقول ابن عطاء الله فى كيفية تطهير الذكر لقلب السالك للطريق عن الصفات النميمة : « . . . محل الإخلاص القلب ، وقد يكون مصروفاً لغير الله تعالى . والنفس متوجهة للخلق ، أمارة بالسوء ، متبعة للشهوات مائلة للأباطيل . وذلك كله أدناس تحجب القلب عن الإخلاص وعن الوجهة الصحيحة إلى الله تعالى ، وهى (أى النفس) قابلة لأوامر الشيطان ، ولو لم تكن قابلة منه لما وجد (الشيطان) مسلماً للقلب . وقبلها منه دليل على غفلها وغيبها عن الله تعالى ، والغيبة حجاب كثيف عن خالقها ، والحجاب ظلمة . فاحتاج السالك لدفع تلك الظلمة وزوال تلك الأدناس ، والظلمة تزول بالنور ، روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : الصلاة على نور . . . » وروى فى حديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « طهارة قلوب المؤمنين وغسلها من الصدا الصلاة على » . فذلك يؤمر السالك بالابتداء بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لتطهير محل الإخلاص ، إذ لا إخلاص

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٦ .

(٢) سورة الرعد ، آية ٢٨

مع بقاء العليل ، . . . والإكثار من الصلاة عليه يثمر تمكن محبته من القلب ،
وتمكن محبته يثمر شدة الاعتناء به وبما كان عليه من الصفات والأخلاق . . . »^(١)

فترديد السالك لذكر الصلاة على النبي هو وسيلة فعالة إلى قهر نفسه ، وتركه
قلبه ، والتحقق بحبة النبي ، والاتصاف بما كان عليه من الأخلاق الحميدة .

٢ — وأما الوظيفة الثانية للذكر عند صوفينا فهي وظيفة عرفانية : فيذهب
ابن عطاء الله إلى أن الذكر على ثلاث مراتب : ذكر اللسان ، وذكر القلب ، وذكر
السر^(٢) ، ويبين لنا أن ذكر السر وحده هو الذي يتحقق فيه السالك بالمعرفة ،
ويسميه ابن عطاء الله أيضاً بذكر الغيبة عن الحضور أو الذكر الخفي ، وهو
الذكر الذي يغيب فيه الذاكر عن نفسه تماماً وعن الذكر فيما يدرك بحال الفناء ،
وعندئذ يكشف الذاكر بالمعرفة عن طريق العالم العلوي ، واستمع إلى ابن عطاء الله
شارحاً كيف يؤدي الذكر إلى المعرفة في حال من الفناء الصوفي : « ... وإذا
استمكن المذكور من القلب وأتمحى الذكر وخفي فلا يلتفت الذاكر إلى الذكر
ولا إلى القلب ، فذلك حجاب شاغل ، وذلك هو الفناء ، وهو أن يفنى الإنسان
عن نفسه فلا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا الموارض
الباطنة فيه وهذا الاستغراق (أي الفناء) قلما يثبت ويدوم ، فإن دام
فصار عادة راسخة وهيئة ثابتة عرج به (أي بالذاكر) إلى العالم الأعلى ، وطالع
الوجود الحقيقي الأسمى ، وانطبع له نقش الملكوت ، وتجلي له قدس اللاهوت ،
وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جواهر الملائكة وأرواح الأنبياء في صورة جميلة
تفاض عليه بواسطتها الحقائق ، وذلك في البداية إلى أن تملو درجته عن المثال ،
ويكافأ بتصريح الحق في كل شيء ، فهذا ثمرة لباب الذكر . . . »^(٣)

فالذكر عند ابن عطاء الله إذن هو وسيلة السالك إلى التحقق بالمعرفة بالله ،

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٠ — ٣١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

أو هو على حد تعبير ابن عطاء الله نفسه «يفتح باب المعرفة في القاب»^(١) ، وفي هذا بيان لأهميته الكبرى بالنسبة للسالك في طريقه إلى الله ، من حيث أنه موصل له إلى أسمى غاياته .

٣ — أما الوظيفة الثالثة للذكر عند ابن عطاء الله فهي وظيفة ميتافيزيقية ، فهو يقرر أن الذاكر إذا استطاع ذكر النقي والإثبات وهو « لا إله إلا الله » ، انتظم له شمل العالم في نطاق واحد ، وعندئذ لا يرى في الوجود بعين قلبه غير الواحد^(٢) .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن الذاكر باسم « الله » ، وهو الاسم المفرد ، يكون متحققاً في ذكره بسبعة أصول^(٣) : استحقاق ما سوى الله حالا ، والتعظيم لأوامر الله كشفاً ، وسقوط الأكوان شهوداً ، والفناء في الجمع استغراقاً ، وتعلق الهمة بالله دأباً ، ومراقبة الأنفاس سراً ، ثم حدوث الوله بمعنى أن يسترق سر الذاكر في وجوده في حال شهوده بحيث لا يرى غير الله ، ولا يحس بشيء سواه .

ومن هذا يتبين أن الذاكر في نهاية ذكره يتحقق بسقوط الأكوان شهوداً ، ولا يثبت لها وجوداً إلى جانب أحدية الله التي هي الوجود الحقيقي . ولكن كيف يتم له ذلك من الناحية النفسية ؟ .

إن الذكر في حقيقة الأمر ليس ترديداً آلياً يقوم به السالك ، وإنما هو ترديد مصحوب بالإيحاء الذاتي وبتركيز الانتباه في موضوع واحد يسمو عن عالم المادة وهو الله . ويلزوم التفكير العميق المتصل في هذا الموضوع الواحد بالإضافة إلى المجاهدات البدنية الأخرى ، يفقد الصوفي شعوره بإنيته شيئاً فشيئاً ، وفي هذه الحالة ينشئ صراعه النفسي بين بدنه ودوافعه الطبيعية ومثله الخلق الأعلى الذي أراد تحقيقه ، وتتحقق له حالة يسميها عالم النفس المعاصر ليوبا ، (Leuba) في تحليله لأحوال الصوفي السالم في الخلوة والذكر ، بالتجانس النفسي (Homogénéité Psychique)^(٤)

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٢٠ . (٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

(٤) James Leuba : Psychologie du Mysticisme Religieux ,

Traduction Par Lucien Herr, 1925, p. 249

ولا شك في أن الذاكر حينما يصل إلى هذا الوضع النفسى ، قاطعاً كل صلة له بعالم الظواهر (Le Monde Pénoménal) ، ومعتقداً اعتقاداً راسخاً بوجود موجود حقيقى واحد هو الله ، تأتى عليه لحظات يشعر فيها شعوراً عميقاً بأن العالم الخارجى ، عالم الظواهر ، ليس موجوداً على التحقيق ، وهذا هو ما عبر عنه ابن عطاء الله بقوله : « ينتظم له (للذاكر) شمل العالم فى نطاق واحد ولا يرى بعين قلبه . . . غير الواحد ، فيصل على جميع الموجودات صلاة الأموات »^(١) ، وما عبر عنه أيضاً « بسقوط الأكوام شهوداً »^(٢) وهو أمر ذوقى بحت يشعر به الذاكر ، ولا يشاركه فيه غيره من الناس .

٦ — المجاهدة وإسقاط التدبير :

ويطبق ابن عطاء الله السكندرى فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى مجال مجاهدة النفس الإنسانية بوجه عام ، ويخرج من هذا التطبيق برأى فيه طرافة وتعمق .

فهو يقرر أن مجاهدة السالك لنفسه رياضتها من الناحية الأخلاقية أو بالخلوة والعزلة والذكر ، ليست علة حقيقية فى قهر نفسه ، وذلك لأنها مظهر إرادته ، وإرادته إرادة وهمية لا تتصف بالوجود الحقيقى . وإنما العلة الحقيقية فى رأيه هى إرادة الله المدبرة لكل شئ فى الوجود ، فهى وحدها العلة فى انتصار السالك فى المركة بين قلبه ونفسه أو بين طبيعته التورانية وطبيعته الظلمانية ، وفى ذلك يقول . « النور جند القلب ، كما أن الظلمة جند النفس ، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمدته بجنود الأنوار ، وقطع عنده مدد الظلم والأغيار »^(٣) .

ويبين بعد هذا أن الوصول إلى الله ليس بمحو صفات الإنسان الذميمة بطريق مجاهدته لنفسه ، لأنه لو كان كذلك لكان مستنداً إلى إرادة الإنسان ، وليس للإنسان إرادة على التحقيق ، إنما الوصول إلى الله مستند إلى إرادة الله وحدها ، وهى

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٥

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٣٤

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٥

المديرة لكل شيء في الوجود، بحيث لو أراد الله أن يصل السالك إليه وصله إليه بمحض عنايته وفضله ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلًا للسالك في هذا المعنى : « لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ونمتك ب نعمته ، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه »^(١) .

وبهذا تكون المجاهدة عند صوفينا السكندري مجهوداً سلبياً على التحقيق ، يبذله السالك ولا يصل به إلى الله ضرورة ، ولا اعتبار له فيما يمن به الله على السالك من من فضل إيصاله إليه .

ولكن هل من الجائز أن يصل الإنسان إلى الله بلا مشقة المجاهدة ومماناة الترقى في المقامات والأحوال ؟

يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال بأن الوصول إلى الله على هذا الوجه ممكن ويفرق لذلك بين فريقين من أهل التصوف^(٢) : فريق المجذوبين وهم الذين يصلون إلى الله بمحض فضل من الله ، فيتحققون ابتداء بمعرفة الله دون مشقة المجاهدة والترقى في مدارجها ، وفريق السالكين ، وهم الذين يصطنعون مجاهدة النفس ، ويمانون الترقى في المقامات والأحوال ، ويصلون في النهاية إلى المعرفة بالله .

ويبين ابن عطاء الله لنا كيف يكون حال كل فريق منهما في الرياضة بالذكر ، فالمجذوبون تسبق أنوارهم أذكارهم ، فهي غير معولة بالأذكار وإنما هي محض فضل من الله ، أما السالكون فهم على العكس من هذا تسبق أنوارهم أذكارهم ، وبعبارة أخرى تسبق مجاهداتهم أنوارهم ، ويتبين هذا الفرق بين المجذوبين والسالكين مما يقوله ابن عطاء الله لريده في الحكم : « قوم تسبق أنوارهم أذكارهم ، وقوم تسبق أذكارهم أنوارهم ، وقوم تتساوى أذكارهم وأنوارهم ، وقوم لا أذكار ولا أنوار ، نعوذ بالله من ذلك ، ذاكر ذكر ليستنير قلبه ، وذاكر استنار قلبه فكان ذاكرًا ، والذي استوت أذكاره وأنواره فبذكره يُهتدى ، وبنوره يُقتدى »^(٣) .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢١

(٢) انظر الفصل الخامس بنظرية المعرفة من هذا البحث عند الحديث عن السالكين والمجنوبين .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٢ .

ويبين لنا ابن عطاء الله كذلك أن الذكر ، مجنوباً كان أو سالكاً ، لا إرادة له على التحقيق في التدرج في مراتب الذكر المختلفة ، وإنما تدرجه في هذا الذكر مستند إلى المشيئة الإلهية ، ويتبين هذا من قوله لمريده ناصحاً : « لا ترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره ، فحسب أن يرفعك (الله) من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور ، وما ذلك على الله بعزيز »^(١) .

وموقف ابن عطاء الله بشأن اعتبار مجاهدة النفس مجهوداً غير موصل إلى الله بالضرورة ، ثم إفساحه المجال للقول بالعناية والجذب أو الوصول إلى المعرفة بالله بلا مشقة المجاهدة والتنقل في القامات والأحوال ، يختلف في وضوح عن موقف كثير غيره من الصوفية الذين أثبتوا المجاهدة بقطع عقبات النفس سبيلاً موصلًا إلى الله مع إبراز أهميتها البالغة في هذا الوصول ، والذين يربطون بين مجاهدة النفس وحصول المعرفة ربطاً وثيقاً يكاد يشبه ربط الملة بمعلولها ، فأين موقف ابن عطاء الله من موقف أبي علي الدقاق حين يقول عن المجاهدة : « من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمجاهدة ، قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »^(٢) ، واعلم أن من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شئ »^(٣) ، أو من موقف أبي عبد الرحمن السلي الذي يروي عنه قوله : « من ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة ، أو يكشف له عن شيء منها بلا لزوم المجاهدة ، فهو في غلط »^(٤) ، أو مما يذكره الكشغاني عن المجاهدة عند الصوفية عامة قائلاً : « . . . واعلم أن طريق المجاهدات والرياضات لا بد منها ، فإنه لا يمكن للسالك أن

(١) شرح الرندي على الحكم ج ١ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) سورة النكبات ، آية ٦٩ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٤٨ ؛ وجامع الأصول للكشغاني ، ص ١٢٦ .

يصفى روحه ويظهر ذاته واللذات الحيوانية مستعلية على روحه ، والشهوات الجسمانية متغلبة على نفسه . . . وبعد ذلك (أى بعد المجاهدة) يصير عارفاً بنفسه ، ومشاهداً لربه . . . »^(١) .

ولكن أليس يشعر الإنسان بوجود التناقض عند صوفينا حينما يبحث السالك على مجاهدة نفسه ويبين له أنه بدون هذه المجاهدة لا يتحقق سيره في الطريق الصوفي ، ويصفها بأنها جهاد أكبر لا بد منه^(٢) ، ثم يعود فيقول له بأن هذه المجاهدة ليست علة حقيقية في تركية نفسه ، كما لا يمكن أن يترتب عليها بالضرورة وصوله إلى الله ؟ .

يبدو لأول وهلة أن هذا التناقض موجود ، ولكن المتعمق في المذهب العطاءى سرعان ما يدرك أن هذا التناقض صوري أكثر منه حقيقي .

فربما قصد ابن عطاء الله إلى أن اصطناع السالك للمجاهدة أمر لا بد منه من حيث أن الله قد أمر به ، وهذا يقتضى من السالك محاربة شهواته على اختلافها ، وقمعها بإرادته ، بشرط أن يكون هذا العمل من جانبه مصحوباً — وذلك من الناحية المعنوية فحسب — بإسقاط الإرادة والتدبير بحيث إذا وصل السالك إلى الله لم يغتر — أدباً منه — بما يكون من أعماله وطاعاته الإرادية ، ولم ينسب هذا الوصول إلى إرادته هو ، بل يستشعر كونه فضلاً من الله . وقد يكون هذا حلاً للمشكلة على أساس من القول بوجود إرادة إنسانية .

ولكن يبدو أن وجه الحق في المشكلة يغير هذا ، فشيخنا حين يقرر أن المجاهدة ليست علة في الوصول إلى الله ، يريد في الحقيقة أن يظهر عجز الإرادة الإنسانية ، وأن يبين أن وصول السالك إلى الله أمر قد قدر منذ الأزل ، وكيف تعمل أحكام الأزل أو أفعال الله على اختلافها بشيء من جانب الإنسان ؟ .

لذلك فإن ابن عطاء الله ، مهما قال بضرورة اصطناع السالك للمجاهدة في سبيل الوصول إلى الله ، لن يغير قوله من جوهر فكرته التي اتخذها أساساً متيناً لبناء

(١) جامع الأصول ، ص ١٣٠ .

(٢) انظر ص ١٣٧ — ١٣٨ من هذا البحث .

مذهبه وهى أن الإنسان مدبر منذ الأزل ، وخاضع للقدر ، ولا يتصف بكونه مريداً بإرادة مستقلة ، ولا يمكن أن يكون له تدير بالمعنى الحقيقى لكلمة تدير . ومن ثم يكون اصطناع السالك للمجاهدة ، هو ذاته ، على الرغم من كونه يبدو إرادياً ، مردوداً فى النهاية إلى المشيئة الإلهية التى يستند إليها كل شئ^(١) ، شأنه فى هذا شأن جميع الأفعال الإنسانية التى يتوهم حصولها عن قصد واختيار ، والتى لا يمكن أن تخرق أسوار القدر أو تغير من أحكام الأزل .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ٢٠ ، ص ١٣ .

الفصل الرابع

النفس وآداب السلوك

« إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية » .

« ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه » .

« طلبك منه اهتمام له ، وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حياثك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه » .

« من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل » .

« لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وان إلى ربك المنتهى » .

« ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلا ونادته هوائف الحقيقة : التي تطلب أمانك ! ، ولا تبرجت ظواهر المكونات إلا ونادتك حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر ! » .

(١) آداب السلوك .

(٢) التجريد والتسبب .

(٣) الوقت .

(٤) الطلب والمطاء والنعم .

(٥) ميزان الأعمال .

(٦) العبادة الخالصة .

(٧) الإقبال والحذر من الاستدراج فيه .

(٨) تعقيب .

١ — آداب السلوك :

رأينا في الفصل السابق مع صوفينا السكندري كيف يتدرج المريد في مرحلتين من مراحل مجاهدته لنفسه ، الأولى رياضته لنفسه من الناحية الأخلاقية باستبدال صفاتها الخلقية الذميمة بأضدادها من الصفات الحميدة ، وذلك ليحقق الكمال الأخلاقي في ذاته من ناحية ، وفي سلوكه العملي مع الناس في المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى ، والثانية اصطناعه مجاهدات شاقة كالعزلة والخلوة والذكر وما إليها ، وذلك ليهيئ نفسه بها لأحوال الوجد والقناء والمعرفة بالله .

وتأتى بعد هذا عند صوفينا مرحلة ثالثة من مراحل مجاهدة النفس ، وهى إلزام السالك نفسه بقواعد السلوك أو آدابه

وآداب السلوك عند الصوفية على اختلافهم ، هى القواعد العامة التى ينبغى أن يلتزمها السالك فى جميع مراحل سلوكه على اختلافها ، يقول أبو حفص الحداد : « التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب ، ولكل حال أدب ، ولكل مقام أدب ، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ، ومردود من حيث يظن القبول »^(١) ، ويقول ذوالنون المصرى : « إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء »^(٢) ، ويقول الجريرى : « التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب »^(٣) .

ويعنى ابن عطاء الله السكندري ببيان آداب السلوك إلى الله عناية كبيرة ، وذلك باعتباره شيخاً مريباً يصير السالكين بمفاوز الطريق إلى الله ، وهو قد ضمن هذه الآداب كتابه الحكم فى صورة خطاب للمريد السالك ينصحه فيه بعدم الحميدة عنها وإلا كان مصيره الانقطاع عن الوصول ، وتعتبر هذه الآداب خلاصة خبرته وأذواقه الخاصة فى السلوك .

وأهم ما يعرضه شيخنا المربي من آداب السلوك العامة آداب التجريد والتسبب ،

(١) اقتبس الرندى فى شرح الحكم ، ج ١ ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٦٥ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٦٥ .

والوقت ، والطلب والعطاء والمنع ، وآداب الأعمال والعبادات ، والإقبال على الله والحذر من الاستدراج على اختلاف صورته . وهو لم يجمع بين هذه الآداب في مكان واحد ، وإنما يعبر عنها في مواضع متفرقة متباعدة بحيث يكون من العسير على الباحث أن يجمع بينها ويدرك ما يمكن أن يكون بينها من صلات حين يريد أن يعطى عنها صورة متكاملة مؤتلفة الأجزاء .

وإذا كانت رياضة النفس بهذيب الأخلاق — وهي المرحلة الأولى من مراحل المجاهدة — كما تبيننا من قبل — توضح لنا صلة السالك بنفسه من حيث عكوفه على إصلاح أخلاقها وتصحيح سلوكه مع الناس في المجتمع الذي يعيش فيه ، فإن مجاهدة النفس بمراعاة آداب السلوك توضح لنا شيئاً آخر هو ما ينبغى للصلة بين السالك وربّه ، وما ينبغى مراعاته لقهر جميع ما يكون في طريق السالك من عقبات في سبيل الوصول إلى الله ، بحيث يمكننا القول بأن إزام النفس آداب السلوك هو تصحيح للعلاقة بين السالك وربّه في سلوكه على اختلاف ما تتخذ هذه العلاقة من الصور .

٢ — التجريد والتسبب :

إن أول ما ينبغى على السالك معرفته من آداب السلوك عند شيخنا السكندري ما يعرف بآداب التجريد والتسبب .

ويعنى التجريد عنده أن يترك السالك الاشتغال بأمر الدنيا ويتفرغ بالكلية لسلوك الطريق الصوفي ، ويسمى السالك حينئذ بالتجرد .

أما التسبب فيعنى أن يكون السالك للطريق مشغولاً بأسباب الدنيا وبأمر الرزق . وليس شرطاً أساسياً عند ابن عطاء الله أن يكون السالك للطريق متجرداً ، بل الأفضل له في كثير من الأحيان أن يكون متسبباً ، ولن يمنعه تسببه من سلوكه مادام مراعيًا لآداب الأسباب من حيث عدم الاحتجاب بها عن الله ، وموافقته لأحكام الشريعة فيها .

ولكن عمة سؤال يعرض هنا وهو : هل التجرد والتسبب باعتبارهما سالكين في الطريق في رتبة واحدة ؟ .

لندع ابن عطاء الله نفسه يجيب على هذا السؤال قائلاً : « ليس الأمر كذلك ، ولن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل أوقاته كالداخل في الأسباب ولو كان فيها متقناً ، فالتجرد والتسبب إذا استوى مقامهما من حيث المعرفة بالله فالتجرد أفضل ، وما هو فيه أعلى وأكمل . . . » (١) .

وهكذا يجعل شيخنا السكندري التسبب والتجرد في مقام واحد من حيث المعرفة بالله ، إلا أنه يعود فيفضل التجرد على التسبب ، وذلك راجع عنده إلى أن المشتغل بأسباب الدنيا قلما يسلم من الخالفة ، وقلما تصفو له طاعاته وعباداته التي يتقرب بها إلى الله لوجود معاشرته للناس ، ومخالطته لأهل الغفلة (٢) .

ورأيه بهذا الصدد يوضح لنا فهمه لصلة الصوفي بالمجتمع الذي يعيش فيه ، فهو لا يقر أن يعيش الصوفي عالة على غيره من الناس ، وإنما يحبذ أن يكون مشتغلاً بكسب معاشه معتمداً على نفسه كل الاعتماد . صحيح أنه يحبذ حال التجريد ، ولكنه مع هذا يرى أن التسبب أيضاً حال شريف ، ولو كان ابن عطاء الله يفضل حال التجريد بإطلاق قلنا أن تصوفه يدعو إلى الهروب من حياة المجتمع والانطواء على الذات انطواء تاماً بحيث يكون الصوفي أداة غير نافعة .

وسواء أكان السالك للطريق متجرداً أم متسبباً فإن أدبه في رأى ابن عطاء الله إسقاط اختياره بالكلية في الحالتين :

فإذا كان السالك في حال اشتغال بالأسباب الدنيوية لا ينبغي له أن يخرج نفسه منها إلى حال التجريد ، بل أدبه أن يسلم أمره إلى الله تماماً ، فهو وحده الذي يخرج من حال إلى حال ، ولم يحاول أن يخرج التسبب نفسه من حال الأسباب إلى حال التجرد وربما كان صلاحه في اشتغاله بالأسباب ؟

أليس يحدث أحياناً أن يترك التسبب أسبابه الدنيوية فيترزل إيمانه ويتوجه إلى

(١) التنوير ، ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٨ .

الطلب من الخلق وإلى الفكرة الملحة في أمر الرزق ، فيرمى بذلك في بحر القطيعة^(١) وينقطع عن الوصول ؟!

أما إذا كان السالك متجرداً ، فأدبه ألا يعود بإرادته إلى الأسباب الدنيوية ، وألا يتطلع إلى مافي أيدي الناس ، فيفتح بذلك باب طمعه في الخلق ، ويرتد بذلك إلى كدرة الأسباب وظلمتها ، ويصبح التسبب في هذه الحالة أفضل منه حيث أنه لم يسلك طريقاً ثم رجع عنها^(٢) .

وهكذا لا يصح في رأى شيخنا السكندري أن يخرج السالك نفسه من حال الأسباب إلى حال التجريد ، أو من حال التجريد إلى حال الأسباب ، فهذا من حظوظ نفسه الخفية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله للسالك : « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن المهمة العلية »^(٣) .

والتأمل في آداب التجريد والأسباب عند ابن عطاء الله يتبين له أنها قائمة على أساس من إسقاط الإرادة والتدبير ، إذ ينبغى على السالك في تجريده أو تسبيه أن يكون خاضعاً تمام الخضوع لإرادة الله من إقامته في أحدهما ، كما ينبغى عليه ألا يخرج نفسه من أحدهما إلى الآخر بإرادته هو ، فإن هذا مخالف للعبودية ، فضلاً عما يتضمنه من الركون إلى النفس ومواقفتها على حظوظها .

٣ - الوقت :

وخضوع السالك للطريق لما يقيمه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعاً تاماً بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال ، هو المعتبر عنه عند ابن عطاء الله السكندري وعند غيره من الصوفية بالخضوع لحكم الوقت .

(١) التنوير ، ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٨ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥ .

والخضوع لحكم الوقت عند الصوفية من أهم آداب السلوك إلى الله وهم يريدون به ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، فيقولون فلان بحكم الوقت أى أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له^(١) .

ويتعمق صوفينا السكندري في تحليل معنى الوقت ، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ ، وينصح السالك بأن يكون خاضعا على الدوام لحكمه ، ويحذره من أن يحدث بإرادته في وقته غير ما أراده الله له لأن في ذلك منازعة للربوبية ، واستناداً إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جهله كل الجهل في السلوك ، وفي هذا يقول له : « ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه »^(٢) .

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند صوفينا الربى أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه :

فإذا كان السالك في وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان وقت الطاعة فحقه فيها شهودها من الله وفضلا ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر عليها ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله .

وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لا بد أن يؤديه في الحال دون نظر إلى غيره .

لهذا لا يصح أن يطلب السالك من الله أن يخرج به من حالة إلى حالة أخرى ، أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج »^(٣)

وينبني على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسوية بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاتته شيء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق ، ولذا يميز ابن عطاء

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ ؛ وعوارف المعارف للسهروردي بهامش الاحياء ، ص ٤٠٤ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ص ١ ، ص ٢٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١ ، ص ٢٦ .

الله له بين نوعين من الحقوق : حقوق في الأوقات ، وحقوق الأوقات ، فالأولى هي وظائف العبادات الظاهرة من الصوم والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاته شيء منها أمكنه قضاؤه في وقت آخر ، أما الثانية فهي حقوق المعاملات الباطنة التي تقتضيها أحواله ووارداته وأوقاته ما هو عليه في كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغي له أن يؤديه في الحال وإلا لم يصل ، وفي هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك قائلاً له : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذا ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره ، وأنت لم تقض حق الله فيه »^(١) .

ومن ثمة تبين مع ابن عطاء الله أن الخضوع لحكم الوقت من أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم أيضاً على أساس من إسقاط التدبير والاختيار ، لأن السالك إذا كان خاضعاً لحكم وقته فمعنى هذا أنه لا تدبير له مع الله بوجه من الوجوه ويبالغ ابن عطاء الله كما تبيننا في إلزام السالك بإسقاط التدبير حين يمنعه من التوجه إلى الله طالبا منه إخراجاً من حالة إلى أخرى ، وذلك راجع في رأيه إلى أن الطالب نفسه من قبيل حظ الإرادة .

ولكن هل معنى هذا ألا يطلب السالك شيئاً من الله أبان سلوكه على الإطلاق ؟
فيما يلي الإجابة على هذا السؤال :

٤ — الطلب والعطاء والمنع :

الطلب ، أو سؤال المرید للخلق أو الله ، أمر مذموم عند شيخنا الصوفي ، فأما الطلب من الخلق فبين أنه كذلك ، ولكن كيف يكون الطلب من الله مذموماً أيضاً ؟ ! .
ينجيب ابن عطاء الله على ذلك بأن السالك لا بد وأن يكون واثقاً بالله في إيصال المنافع إليه ، فإذا سأل الله شيئاً تضمن سؤاله عدم ثقته بالله ، وعدم ثقته بالله مناقض لعبوديته له .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ٢ ، ص ٤٥ .

ولكن ابن عطاء الله لا يمتضى فيقول بأن الطلب من الله مذموم بإطلاق ، كيف ذلك وقد قال تعالى : « ادعوني أستجب لكم »^(١) ، ولذا نراه يقرر أن الطلب يكون ممدوحاً في حالة واحدة فقط هي إظهار الفاقة به إلى الله .

ولما كان الله يجيب المضطر إذا دعاه ، كان طلب السالك من الله ، على سبيل إظهار الفاقة ، مؤذناً بعطاء الله له ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك »^(٢) .

والمظهر فاقته إلى الله بطلبه منه موافق في رأى ابن عطاء الله لآداب العبودية ، ولا كذلك من يجعل طلبه من الله لحظ من حظوظ نفسه ، وفي هذا المعنى يقول صوفينا لمريده : « لا يكن طالبك تسبياً إلى العطاء منه فيقل فهمك عنه ، وليكن طلبك لإظهار العبودية وقياماً بحقوق الربوبية »^(٣) .

وإذا توجه السالك إلى الله بالطلب منه ولم تظهر له الإجابة ، فليس من أدبه أن يطالب ربه بتأخر مطلبه ، وإنما عليه أن يلزم بنفسه أدبها بعدم الطلب من الله ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله له : « لا تطالب ربك بتأخر مطلبك ، ولكن طالب نفسك بتأخر أدبك »^(٤) .

والنتيجة التي يريد أن يلزم ابن عطاء الله مريده بها هي أن يترك الطلب من الله على اختلاف صورته وأشكاله ، وذلك لثلاثة أسباب :

١ - أن يعلم بسبق تدبير الله له ، فلا مجال لطلبه شيئاً قد قسم له منذ الأزل ، وإذا طلب من الله شيئاً ، ورأى حصول مطلبه ، فلا ينبغي أن يظن أن لإرادته مدخلا في الأمر ، إذ كيف يكون طلبه اللاحق علة لعطاء الله وهو حكم من أحكام الله سابق؟! واستمع إلى ابن عطاء الله قائلاً لمريده في ذلك : « كيف يكون طلبك اللاحق سبباً في عطائه السابق؟! جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »^(٥) .

(١) سورة غافر آية ٦٠ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٩٤ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١١ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٢ .

(٥) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٢ .

٢ — أن يشغل نفسه بوظائف العبادات والمجاهدات والأذكار ، فلا يكون له متسع من الوقت ليتوجه فيه بالطلب من الله ، ويتبين هذا السبب من قول ابن عطاء الله لمريده : « ربما دلمم الأدب على ترك الطلب ، اعتماداً على قسمته ، واشتغالا بذكره عن مسألته »^(١) .

٣ — والسبب الثالث الذى يدفع السالك إلى ترك طلبه ، هو فهمه لعطاء الله له ومنعه إياه فهماً حقيقياً : فيذهب ابن عطاء الله إلى أن السالك فى بداية سلوكه يكون عادة واقفاً مع حظوظ نفسه ، حسية كانت أو معنوية ، وقد يتشوف السالك إلى شىء من هذه الحظوظ فيطلبه من الله فيعطاه ، ولكن مثل هذا العطاء فى رأى شيخنا — إذا نظرنا إلى حقائق الأمور — عين المنع ، وذلك لأن الله إذا مكن السالك من نيل شهواته وحظوظه احتجب السالك بما ناله عن الله ، ولا كذلك السالك الذى لم ينل شيئاً من شهوته وحظوظه ، فهو يكون باقياً مع الله خالصاً عما يشغله عن القيام بحقوق العبودية ، فيكون منع الله عنه عين العطاء الحقيقى . واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا فى ذلك لمريده : « ربما أعطاك فمنعك ، وربما منعك فأعطاك »^(٢) . أو قائلا له : « متى فتح لك باب الفهم فى المنع عاد المنع هو عين العطاء »^(٣) .

وقد فطن ابن عطاء الله إلى الحكمة من المنع والعطاء ، ووراء كلامه فهما معنى عميق للغاية : فهو يعتبر العطاء دالا على بر الله ، والمنع دالا على قهر الله ، ومتى أورد الله على السالك عطاءه ومنعه ، أو بعبارة أخرى بره وقهره ، فمعنى هذا أنه يريد أن يتعرف إليه السالك عن طريق صفتى بره وقهره ، وإلى هذا المعنى يشير فى قوله لمريده : « متى أعطاك أشهدك بره ، ومتى منعك أشهدك قهره ، فهو فى كل ذلك متعرف اليك ، ومقبل بوجود لطفه عليك »^(٤) .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٨ .

وبهذا يكون منع الله وعطاؤه للسالك سبيلا موصلا لهذا السالك الى المعرفة بالله عن طريق صفتي البر والقهر .

ثم نجد ابن عطاء الله بعد ذلك يتعمق في تحليل فكرتي المنع والعطاء على أساس سيكولوجي ، فهو يقرر أن السالك ينبغي أن يكون ساكنا تمام السكون من الناحية النفسية حين يعطيه الله شيئا أو يمنع عنه شيئا ، وهذا يعني أن يكون متحققا بعدم الإكتراث (l'Indifférence) ، فلا يفرح بوجود العطاء ولا يألّم بوجود المنع ، لأن فرحه وألمه بالقياس إلى العطاء والمنع دال على ركونه إلى نفسه وإرادته المحظوظ لها ، وهذا قبيح منه في السلوك . ويبين لنا ابن عطاء الله أن من هذا شأنه من السالكين يعتبر بالقياس إلى العارفين المحققين كالطفل بالقياس إلى الرجال الكاملين ، واستمع إليه قائلا لمريده في هذا المعنى : « متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على وجود طفوليتك^(١) ، وعدم صدقك في عبوديتك^(٢) .

وإذا خرجنا بهذا التوجيه العطائي في العطاء والمنع إلى مجال حياتنا اليومية تبينا مبلغ عمقه ودقة تحليله لنوازع النفس الانسانية : فنحن في حياتنا نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فتتوهم أن لإرادتنا مدخلا في الأمر ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا ، فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذابا نفسيا لا يطاق مبعثه الفكرة الملاحية في كيفية الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها . ولو سكن الإنسان منا فلم يشتد فرحه بما

(١) يرى الرندي في شرحه لهذه الحكمة أن العقولية صفة الطفلي ، وهوائى يأتى بالولائم والضيقات من غير أن يدعى لها ، ويكون معنى الحكمة أن السالك الذى يفرح بوجود شيء ويألم لمنعه كالطفل بين أهل الله في دخوله معهم من غير دعوة وإدعائه مقامتهم (شرح الرندي ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢) ، ولكن ما يذهب إليه الرندي غير صحيح لأن العقولية ليس لها وجه اشتقاق من طفلي ، ولو أراد ابن عطاء الله المعنى الذى يشير إليه الرندي لقال في حكته : « فاستدل بذلك على وجود تصفك أو طفيليتك » ، ولهذا فسرنا الحكمة بما يقتضيه لفظ الصفولية لفة : فالعقولية صفة الطفل يقال : « الطفل بالكسر الصغير من كل شيء أو المولود وولد كل وحشية أيضا ، وبين الطفل والطفالة والصفولة والصفولية (القاموس المحيط للفيروزابادى مادة « طفل ») ، فيكون ابن عطاء الله قد شبه حال من يفرح في سلوكه بوجود شيء ويألم لمنعه عنه بحال الطفل الصغير ، ووجه الشبه هنا بين .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣١ .

يقبل عليه من أسباب الدنيا ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، ولما اتصف بالعبودية لما أفرحه بقاءه وآله زواله ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتقبل المصائب والشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه في معترك الحياة مكافحاً كفاح الشجاع الثابت الواثق بنفسه وبالله .

فإذا تحقق السالك بالإيمان بسبق تدبير الله له منذ الأزل ، واشتغل بأعمال العبادات والمجاهدات ، وفهم عن الله تعالى حكمته في العطاء والمنع ، لم يبق له مجال لأن يطلب من الله شيئاً في سلوكه .

وإسقاط السالك لطلبه من الله عند صوفينا هو في الحقيقة مبالغة في إسقاط السالك للطريق لإرادته وحفظها ، وإسقاط السالك لإرادته وحفظها هو عند صوفينا الميزان الذي توزن به أعمال السلوك جميعاً ، وهو المسمى عنده بالإخلاص ، وفيما يلي بيان هذا :

٥ — ميزان الأعمال :

يقرر ابن عطاء الله أن السالك للطريق يتقرب إلى الله في سلوكه بأنواع مختلفة من الأعمال كالصلاة والصوم وتلاوة الأوراد وترديد الأذكار وما إلى ذلك ، وهو في بداية سلوكه يظن أنه باعتماده على هذه الأعمال على اختلافها يمكنه الوصول إلى الله ، وبدونها لا يتبهاً له هذا الوصول . ولهذا نجده إذا قصر في عمل منها ، أو وقع في زلل أو معصية ، حزن حزناً شديداً ، ونقص رجاءه لا اعتقاده بأن هذا يقطعه عن الوصول إلى الله .

وإلى حال هذا السالك المبتدىء المعتمد على أعماله يشير ابن عطاء الله بقوله : « من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل »^(١) .

وعلى العكس من ذلك العارف المتمكن ، فهو وإن اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة يتقرب بها إلى الله إلا أنه لا يعتمد على هذه الأعمال على اختلافها ، فإذا قصر

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٤ .

في عمل منها ، أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه في الله ، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل من الله ، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا بما فيها من خير وشر . ولذلك نراه يستوى خوفه ورجائه وقبضه وبسطه ، لشهوده الله في جميع حركاته وسكناته ، ولإيمانه التام بأنه لا إرادة له على التحقيق ، وبأن أسوار القدر محيطة به .

ويسمى ابن عطاء الله عدم الاعتماد على العمل ، وعدم نسبته إلى الإرادة الانسانية في السلوك ، بالإخلاص ، ويعتبره روح جميع الأعمال ، فيقول : «الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها»^(١) .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن أعماله وطاعاته على اختلافها ليست منه بإرادته ، وإنما هي من الله بمحض فضله ومنته ، فلا يفرح بها برؤيتها ثمرة لمجهوده لأنها ليست كذلك ، وفي هذا يقول له : « لا تفرحك الطاعة إذا برزت منك وافرح بها لأنها برزت من الله اليك ، «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون»^(٢) .

ويقسم ابن عطاء الله السالكين للطريق إلى قسمين : السائرين والواصلين ، وكلاهما عنده منقطع عن رؤية أعماله وشهود أحواله ، أو قل هكذا ينبغي أن يكون : فالسائرون في الطريق متهمون لنفوسهم ، ومحاولون تصفية جميع أعماله وأحوالهم عن الشوائب ، فلا يرون لأعمالهم وأحوالهم منزلة ، إذ هم لم يتحققوا بعد بالصدق مع الله فيها .

أما الواصلون ، فهم في حضرة الله لا يشاهدون غيره ، وهم غائبون بشهودهم لله عن شهود أعمالهم وأحوالهم .

واستمع إلى صوفينا قائلين في هذا المعنى : «قطع السائرين به والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ، أما السائرون فلا أنهم لم يتحققوا بالصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلا أنه غيبهم بشهوده عنها»^(٣) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٦ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٦ .

وهكذا تبين مع ابن عطاء الله أن أهم ميزان لصحة أعمال السلوك عنده هو عدم اعتماد السالك على أعمال طاعاته برؤيتها ونسبتها إلى إرادته . وفي هذا ما يبين لنا إلى أي حد يؤمن ابن عطاء الله بمذهب أهل السنة في أن الله خالق أفعال الإنسان جميعاً ، بما فيها من طاعة ومعصية ، وإلى أي حد يؤمن بأن الإنسان ليست له أرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية .

٦ — العبادة الخالصة :

يعتبر شيخنا السكندري أن عبادات السالك وأوراده وأذكاره ، إذا كانت لنيل المقامات والمواهب على اختلاف أنواعها ، كانت غير خالصة لما فيها من تحقيق حظ النفس .

ويقرر أن السالك الذي يجاهد نفسه بتخليصها عن حظوظها الدنيوية طمعاً في أن ينال المقامات والأحوال وما إليها ، منتقل من حظ إلى حظ ، أو من كون إلى كون ، مثله كمثل حمار الرحا يدور حول نفسه ، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، وفي هذا يقول ناصح السالك : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا ، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى ^(١) » .

ثم يبين ابن عطاء الله أن الصوفي الصادق ليس كذلك : فهو لا يرجو من وراء عباداته شيئاً من حظوظ نفسه ، وإنما يعبد الله قياماً بحق أوصافه من اللطف والبر والمحبة وغيرها ، وفي هذا يقول : « من عبده لشيء يرجوه منه ، أو ليدفع ورود العقوبة عنه ، فما قام بحق أوصافه ^(٢) » .

ثم نجد بعد هذا وذاك فكرته عن العبادة الخالصة ، ويطبق مذهب في إسقاط الإرادة والتدبير فيها ، فيقرر أن السالك لا يصح أن يطلب في مقابل عمل من أعماله جزاء أو عوضاً ، لأنه ليس له فعل ولا اختيار على التحقيق ، وإنما الفاعل هو

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ص ٤٤ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ص ٨٧ .

الله، وهو خالق أفعال العباد جميعا، وعلى ذلك كيف يطلب السالك جزاء على عمل ليس هو فاعله ولا مدخل له فيه؟

ولو يسلم صوفينا جدلا بأن للإنسان إرادة وفلا . نجده يقرر من ناحية أخرى أن قبول عمل الإنسان متوقف في النهاية على قبول الله له، ومن أين يدري الإنسان هذا القبول؟، لذا نراه يحذر السالك من أن يطلب عوضا عن عمل ما قائلا له: « لا تطلب عوضا عن عمل لست له فاعلا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا »^(١).

وعلى ذلك يكون الأمر كله متعلقا ابتداء وانتهاء بإرادة الله وليس بإرادة الإنسان.

ثم يحذر ابن عطاء الله السالك من أن يطلب عوضا عن عمل ما، وذلك لأنه مطالب في جميع أعماله بوجود الإخلاص فيها، ويعني الإخلاص عنده كما رأينا في ميزان الأعمال إسقاط الإرادة، وكيف يمكن أن يوصف عمل السالك بالإخلاص إذا كان يطلب في مقابله العوض؟ إنه في هذه الحالة مريب ما في ذلك شك، واستمع إلى ابن عطاء الله محذرا السالك من ذلك قائلا في عبارة عميقة المعنى: « متى طلبت عوضا عن عمل طولبت بوجود الصدق فيه، ويكفي المريب وجدان السلامة »^(٢).

ويبين ابن عطاء الله كذلك أن طاعة السالك التي تظهر عليه هدية من الله إليه، فكيف يطلب في مقابلها عوضا؟ وهل يطلب عاقل مقابلا شيء أهدي إليه؟ واستمع إليه قائلا للسالك في تعجب بالغ: « كيف تطلب العوض عن عمل هو متصدق به عليك؟ أم كيف تطلب الجزاء على صدق هو مهديه إليك؟ »^(٣)

وهكذا تتبين مع شيخنا المربي أن عبادة السالك للطريق ينبغي أن تكون خالصة عن حظوظ النفس، ومتصفة بالإخلاص وأنها عبادة يتبرأ فيها السالك من حوله وقوته، على أساس من إيمانه العميق بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله، وإيقانه التام بأن الإنسان ليس خالقا لأفعاله.

والتأمل في عبارات ابن عطاء الله عن العبادة الخالصة وما انطوت عليه من المعاني يرى أنها قائمة على أساس من التحليل والتعمق وشمول النظرة، فأن مثلا عبارة

(١) شرح الرندي على الحكيم، ج ١ ص ١١٤.

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١١٤.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٩١.

رابعة المدوية المشهورة التي قالتها حينما سئلت عن حقيقة إيمانها فقالت : « ما عبدت الله خوفاً من ناره فأكون كالعبد السوء إن خاف عمل ، ولا حبا للجنة فأكون كالأجير السوء إن أعطى عمل ، ولكن عبدة حباله وشوقا إليه »^(١) من عبارات شيخنا السكندري في معنى العبادة الخاصة ؟

إن موقف شيخنا السكندري فيما يبدو لنا موقف الصوفي الراسخ المتمكن الدال على الله ، والذي يقيم قواعد سلوكه على أساس نظري عميق ، على حين أن موقف رابعة موقف الصوفي المبر عن أذواقه لغلبة الحال عليه ، وفرق بين صوفي من أهل الرسوخ والتمكين وصوفي من أهل الوجد والحال .

ويرتبط بآداب العبادة الخالصة عند ابن عطاء الله آداب الإقبال على الله في السلوك والحذر من الاستدراج على نحو ما سيتبين فيما يلي : —

٧ — الإقبال والحذر من الاستدراج فيه :

يقرر ابن عطاء الله أن السالك للطريق متى رأى لأعمال عبادة منزلة وطلب في مقابلها الأعراض كان مغتراً بها ، ومتى كان مغتراً بها فعنى هذا أنه دخلت على نفسه أشد آفات السلوك حجاباً له عن الله ، ولذا لا يلبث أن يبتعد عن الله شيئاً فشيئاً من غير شعور منه بذلك ، وفي هذه الحالة لا بد له من أن يصحح إقباله على الله ، وأن يحذر من استدراج الله له^(٢) .

ويوضح ابن عطاء الله لنا أن السالك إما أن يقبل على الله طوعاً أو كرهاً ، وإن

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٢) الاستدراج لغة مأخوذ من درج بمعنى مئى ، يقال استدرجت الريح الحصى جعلته كأنه يدرج بنفسه ، واستدراج الله العبد معناه أنه كلما جدد العبد خضية جدد الله له نعمة وأنساه الاستغفار ، أو أن يأخذه قليلاً قليلاً ولا يباغته (القاموس المحيط للفيروزابادي مادة « درج ») ، وفي القرآن قوله تعالى : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » (سورة القلم ، آية ٤٤) ، أى سنأخذهم من حيث لا يحتسبون ، وذلك أن الله تعالى يفتح على الناس من النعم ما يقتبطون به ، فيركنون إليه ، ويأمنون به ، فلا يذكرون الموت ، فيأخذهم على غرتهم أغفل ما كانوا ، ولهذا قال عمر بن الخطاب لما حمل إليه كنوز كسرى : اللهم إني أعوذ بك أن أكون مستدرجاً فإني أسمعك تقول : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » ، (شرح القاموس المحيط ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، مادة « درج ») .

من الخير له واللائق به أن يكون مقبلاً على الله طوعاً بدلاً من أن يورد الله عليه الشدائد فيقبل عليه كرهاً ، ويكون حاله كحال العاصي الذي تضطره الشدائد والمحن إلى الالتجاء إلى الله لغلبة الحس عليه وعدم رؤيته لقبضة الله الشاملة المحيطة بكل شيء^(١).

ثم يبين صوفينا أن الإقبال على الله طوعاً مبعثه رؤية إحسان الله والإيمان بلطفه إيماناً تاماً ، ولذا يستحث ابن عطاء الله مریده على أن يكون إقباله بهذا الوصف ، ويحذره من أن تضطره المحن والشدائد إلى الإقبال على الله كرهاً قائلاً له : « من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان »^(٢).

وإذا كان السالك في إقباله على الله مشاهداً لإحسان الله فواجبه أن يقوم بما تقتضيه آداب العبودية المختلفة .

أما إذا قابل توالى إحسان الله إليه بدوام الإساءة معه خشي عليه من ورود العقوبة ، وهنا ينبغى عليه أن يحذر كل الحذر من أن يكون دوام إحسان الله له مع دوام الإساءة من جانبه من قبيل استدراج الله له ، فيقول ابن عطاء الله له : « خف من وجود إحسانه إليك ودوام إساءتك معه أن يكون ذلك استدراجاً لك » سنستدرجهم من حيث لا يعلمون^(٣).

والاستدراج في رأى صوفينا على ثلاثة أنواع :

١ — فنه ما يكون استدراجاً بالعقوبة الجلية ، بحيث كلما أساء السالك أدبه مع الله أمهله الله إلى حين ، ثم أورد عليه العقوبة بغتة .

٢ — ومنه ما يكون استدراجاً بالعقوبة الخفية ، وهي عقوبة احتجاب الله عن السالك ، وتكون بقطع الأمداد عن السالك وتخليته وما يريد لنفسه ، وذلك لسوء أدبه ، وإظهاره للدعوى ، ورؤيته لعمله ، ونسبته لإرادته . وهذه العقوبة في رأى ابن عطاء الله أشد وطأة على السالك من العقوبة الجلية لأنها تقطعه عن الوصول إلى الله من حيث لا يشمر . وإلى هذا النوع من الاستدراج بالعقوبة الخفية يقول ابن عطاء الله

(١) لطائف المتن ، ص ٨٩ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٦٣ .

لمريده السالك : « من جهل المرید أن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول : لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد وأوجب الإبعاد ، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع الزيد ، وقد يقام مقام البعد وهو لا يدري ولو لم يكن إلا أن يخايه الله وما يريد »^(١) .

٣ — ومن الاستدراج ما يكون في رأى شيخنا بالكرامات وخوارق العادات وسائر المواهب الإلهية :

فهو يقرر أن السالك للطريق قد يوهب الكرامة فيحتجب بها عن واهبها ، ولذا يحذر السالك من أن يقف عند ما يمنحه من كرامات ، إذ المراد من الكرامة أن يعرفه الله بقدرته وأحدثه فحسب^(٢) ، لا أن الله أراد أن يهبه ما فيه حظ نفسه .

ويبين ابن عطاء الله للسالك أن الكرامات على نوعين : كرامات حسية ظاهرة ، وهي ما يظهر على الصوفي من خوارق العادات على اختلاف صورها ، وكرامات معنوية كالعرفه بالله ، والخشية له ، ودوام المراقبة له ، والمسارة لامثال أمره ونهيه ، والرسوخ في اليقين والقوة والتمسكين وغير ذلك من أحوال الصوفي المعنوية^(٣) ، ويبين له أن المحققين من الصوفية لا يأبهون لخوارق العادات ، ويعتبرون الكرامات المعنوية أفضل وأجل منها .

ويحذر صوفينا السالك للطريق من أن يتشوف إلى الكرامات الحسية ، إذ أولى به أن يكون متشوقاً إلى تهذيب نفسه وتقويم خلقه ، وفي ذلك يقول له : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب »^(٤) ، ويظهر له استخفافاً شديداً بخوارق العادات من الكرامات الظاهرة قائلاً له : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »^(٥) وقائلاً له أيضاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخلصه »^(٦) ، إشارة منه إلى أن خوارق العادات قد تهباً لمن لم تكمل

(١) شرح الرندى على الحكم ج ١ ، ص ٦٤ .

(٢) لطائف المت ، ص ٣٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٥ .

(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

(٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٦) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

له الاستقامة ، أو لمن لم يتهياً له الخلاص عن حظوظ نفسه .

وبعد هذا كله نرى ابن عطاء الله يحذر مريده من أن تقف همته عند ما يمنحه من الكرامات الحسية أو غيرها من المواهب ، فهي فتنة له ، لو اهتم بها لاحتجب عن الله واقطع عن الوصول ، ويبين له أن أدبه حين ورود شيء من هذه الكرامات والمواهب عليه ألا يقف عندها ، بل عليه أن يسير قدماً في طريقه غير متشاغل بشيء حتى يصل إلى مطلوبه الأسمى ، وهو الله ، واستمع إليه قائلاً لمريده في هذا : « ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تطلب أمامك ، ولا تبرزت ظواهر المكونات إلا ونادتك حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفرا ! »^(١) .

٨ — تعقيب :

وهكذا يتبين لنا مما سبق كيف كان ابن عطاء الله السكندري صوفياً متمكناً مرشداً مريده إلى آداب السلوك في الطريق إلى الله .

والملاحظ أن حكم ابن عطاء الله القصيرة التي يعبر بها عن آداب السلوك المختلفة في التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والمنع والإخلاص في الأعمال والعبادات والإقبال والحذر من الاستدراج ، عبارات فيها تدقيق وتعمق ، وطرافة في التفكير ، وتركيز في القول ، مما يدل على نضوج روحه ، واكتمال علمه ، وبراعة نادرة في تصوير أدق أحوال السالك التي تتعاقب على نفسه أبان سلوكه .

وتعتبر آداب السلوك عند صوفينا — إذا نظرنا إليها من الناحية السيكولوجية — تعبيراً ذوقياً محكماً عن خبرات وجدانية يدونها صاحبها بعد تصفح عميق لبواطن نفسه حال سلوكها ، وهي بهذا قائمة على أساس استبطاني ومعبرة عن أذواق ذاتية ليس من اليسير على غير الصوفية فهم ما تنطوي عليه من المعاني الدقيقة ، وعلى العكس من هذا الصوفية — أو كثير ممن يكون ليسهم استعداد وجداني لحالات التصوف —

(١) شرح الرندي على الحكم ج ١ ، ص ٢٦ .

فإنهم يجدون لهذه العبارات المعبرة عن آداب السالك مع الله صدى قويا في نفوسهم ونفاذا عجيباً إلى أقدتهم .

وإذا نظرنا إلى آداب السلوك عند ابن عطاء الله من الناحية الأخلاقية ، وجدناها مستندة إلى فكرة أخلاقية بعينها هي شرية النفس الأمارة وما يصدر عنها بمقتضى طبيعتها الرديء من الأفعال ، وقد رأينا لهذا كيف تحذر جميع آداب السلوك بلا استثناء السالك من الركون إلى نفسه ، ومن طلب الحظوظ لها حال سلوكه ، سواء أ كانت هذه الحظوظ جليلة أم خفية .

وبالإضافة إلى هذا تعنى آداب السلوك عند صوفينا بما ينبى أن يكون عليه سلوك السالك ، فهي بهذا تضع أعماطاً مثالية للسلوك ، وبعبارة أخرى ترسم للسالك القواعد العامة التي لا ينبى أن يحيد عنها .

ومن الناحية الميتافيزيقية ، تقوم جميع آداب السلوك التي رأينا عند صوفينا على أسس ثلاثة :

(١) سبق تدبير الله للإنسان منذ الأزل .

(٢) لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله .

(٣) ليس الإنسان خالقاً لأفعاله بما فيها من طاعة ومعصية ، وإنما خالقها الله .

لذا رأينا كيف يوجب ابن عطاء الله على السالك أن يكون بلا تدبير في تسبيه أو تجرده ، وأن يكون خاضعاً على الدوام لحكم وقته ، فلا يحدث فيه بإرادته شيئاً ، وأن يكون مسقطاً لحظ الإرادة في الطلب ، ومتحققاً بالإخلاص — أو إسقاط التدبير — في أعمال سلوكه وعباداته ، ومحاذراً في الإقبال والاستدراج من الركون الى ما يريد لنفسه . وهكذا يدير ابن عطاء الله آداب سلوكه — مهما اختلفت صور التعبير عنها لفظاً — حول محور واحد بعينه هو إسقاط الإرادة والتدبير ، إيماناً بالقدر ، وبسبق تدبير الله للإنسان .

ويضاف إلى ما تقدم أن آداب السلوك ترىنا كيف يتصور شيخنا السكندري

صلة الله بالإنسان . فهو يتصور الله على أنه الموجود الأسمى الذى يطمح السالك الى الوصول اليه ، وهذا الموجود الأسمى ، الله ، يريد بإرادة مطلقة لا يحدها شئ ، ويخضع لها الموجود كله ، ومن ثمة لا مجال للقول بأن أفعال الله معللة بشئ من جانب الإنسان ، وقد رأينا صوفينا لهذا ينكر أن تكون أعمال العبادات والطاعات من جانب السالك علة فى الوصول الى الله ، أو يكون توجه السالك بالطلب علة لعطاء الله له ، ورأيناه يكرر النصيح لمريده السالك فى عبارات قوية بعدم اعتماده على أعمال عباداته بمعنى رؤيتها منسوبة إلى ارادته أو موصلة له الى الله ضرورة ، وذلك لما ينبغى له من الإيمان بالإرادة الإلهية المطلقة التى تتلاشى ارادته بالقياس اليها تلاشياً تاماً .

وكثير من آداب السلوك — على نحو ما تبيننا مع صوفينا — مستند الى شواهد من القرآن ، فيحاول صوفينا — كلما أمكنه — أن يذيل حكمه المعبرة عن هذه الآداب بآيات من القرآن ، وما ذلك إلا ليعين أن ما تنطوى عليه حكمه من المعانى الصوفية متمش معها أو مستمد منها .

الفصل الخامس

النفس بين المقامات والأحوال

« فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهي : التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير والاختيار مع الله » .
« حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال » .
« قلما تكون الواردات الإلهية إلا بفتة ، لتلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد » .

(١) ما هي المقامات والأحوال ؟

(٢) المقامات : التوبة — الزهد — الصبر — الشكر — الخوف والرجاء التوكل والرضا — المحبة — المقامات وإسقاط التدبير .

(٣) الأحوال : وارا دت الأحوال — الأنس — القبض والبسط — الفناء والبقاء — أقسام السالكين بالقياس إلى الأحوال — الأحوال وإسقاط التدبير .

١ — ما هي المقامات والأحوال :

الآن ، بعد أن تحقق السالك بآداب السلوك العامة ، يستطيع أن يصحح مقامات سلوكه وأحواله المختلفة ، ويترقى فيها دون أن يخشى الانقطاع عن الوصول إلى الله .
والترقى في المقامات والأحوال عند صوفينا هو — كما سبق أن ذكرنا — المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل مجاهدة النفس ، وهي المرحلة التي ينتهى السالك منها إلى المعرفة بالله معرفة يقينية ذوقية .

والمقامات عند صوفينا السكندري وعند غيره من الصوفية هي مراحل الطريق إلى الله ، وهي ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة ، فيقال مثلاً : إن السالك متحقق بمقام التوبة إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصي والشهوات بقهر دواعيها ، ثم صار مالكا لزامها من هذه الناحية .

ويتدرج السالك في مقامات السلوك مجاهداً نفسه حتى يستوفى جميع المقامات ، وهذه المقامات — بتعبير علم النفس الحديث — حالات وجدانية خاصة هي مظاهر ما يتحقق به السالك من استقرار نفسي حال سلوكه .

وقد تواضع الصوفية على أن السالك لا يمكن أن يتحقق في مقام من المقامات إلا إذا كان مشغولاً بالرياضة له ، وهو بهذا يكون كسباً له . يقول القشيري : «المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك ، وما هو مشغول بالرياضة له » .^(١)

أما الأحوال ، فهي ما يعرض للسالك دون كسب منه ، وقد عرف القشيري^(٢) الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد من السالك ولا اجتلاب ولا اكتساب ، فالطرب والحزن والقبض والبسط والشوق والانزعاج والهيبه ، كل هذه أحوال ترد

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

على السالك في سلوكه ولا تدوم له ، وعرف الجنيد الحال كذلك بأنه « نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم »^(١) .

ومقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخل بعضها مع بعض^(٢) ، بمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال ، كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات .

ويجعل ابن عطاء الله مقامات السلوك تسعة هي : التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة^(٣) ، وتصنيفه للمقامات يختلف عن تصنيف الطوسي مثلاً لها ، إذ يجعل الطوسي المقامات سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا^(٤) ، كما يختلف عن تصنيف الغزالي لها إذ يجعلها الغزالي عشرة هي : التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة^(٥) .

ويطبق صوفينا السكندري فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير في مجال المقامات فلا يراها كسبا بإرادة السالك ، لأنها لو كانت كذلك لكان للإنسان إرادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية ، وهذا ما يخالف مذهبه في نفي وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بأن الله خالق أفعال الإنسان .

وهو إلى جانب هذا يذهب إلى أنه لا يصح مقام من مقامات السلوك التسعة التي أشرنا إليها إلا إذا كان قائماً على أساس إسقاط الإرادة والتدبير ، وفي هذا يقول للسالك : « فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهي التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار^(٦) » .

(١) النعم للعنوسى ، ص ٤٢ .

(٢) السهروردي : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٣) التنوير ، ص ٧ — ٨ .

(٤) النعم ، ص ٤٢ وما بعدها .

(٥) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٦) التنوير ، ص ٧ — ٨ .

أما الأحوال ، فيظهرنا ابن عطاء الله على طائفة منها كالأنس والتبعض والبسط والفرق والجمع والغيبة والحضور والمحو والسكر والفناء والبقاء ، وهي عنده واردة على السالك ، وورودها عليه مشعر له تماماً بأنه لا إرادة له ولا تدبير مع الله .
وفيما يلي صورة للسالك بين مقامات سلوكه وأحواله عند صوفينا ، توضح كيف تتطور حياة السالك التعبدية ، وكيف يتوصل إلى الكمال الأخلاقي بأن يعيش في وفاق تام مع القدر ، وذلك في المقامات ، وتكشف أيضاً عن طبيعة حياته الوجدانية وإطلاقه لثمان الشعور ، وخضوع نفسه لأحوال الوجد المختلفة ، وذلك في الأحوال ، وهي صورة يلونها ابن عطاء الله ، بحكم مذهبه بلون من إسقاط الإرادة والتدبير .

(٢) المقامات :

١ — مقام التوبة :

التوبة عند ابن عطاء الله هي أول المقامات الصوفية ، ولا يقبل ما بعدها من المقامات إلا بها^(١) . وعلى السالك أن يطلب التوبة من الله في كل وقت من الأوقات ، وذلك لأن الله تعالى ندبه إليها^(٢) بقوله : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون »^(٣) ، وبقوله : « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »^(٤) .
أما سبيل التوبة فهو عند ابن عطاء الله التفكير والخلوة ، وإذا أراد السالك أن يرسخ في مقامها فعليه أن يتفكر في أعمال نهله ، فإذا وجد طاعة شكر الله عليها ، وأن وجد معصية ونج نفسه عليها واستغفر الله وتاب إليه^(٥) .

ويبين لنا ابن عطاء الله أن مقام التوبة أهم المقامات من حيث أن جميع المقامات الأخرى مقتضية إليها ، ويذكر أن من علامات الوصول إلى النهايات وجود تصحيح البدايات ومن أهمها التوبة ، ويذهب إلى أن تصحيح مقام التوبة للسالك يكون بفضل

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢ .

(٣) سورة النور ، آية ٣١ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٢٢ .

(٥) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٢ — ٣ .

من الله فيقول للسالك : « ولأن يصحح الله لك مقام التوبة خير لك من أن يطلعك على سبعين ألف غيب ويفقدك إياها » ^(١) .

ومن أهم ما يعين السالك على التحقق بمقام التوبة عند شيخنا السكندري الإيمان بأن إرادة الله مطلقة محيطية بكل شيء بحيث لا يخرج عنها مقدور ، ولو آمن السالك بهذا لم ييأس قط من وجود الخروج عما هو فيه من الشهوة والغفلة إلى حال الطاعة بهذه الإرادة الإلهية ، ولهذا يقول شيخنا للسالك : « من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ، وأن يخرج من وجود غفلة ، قد استعجز قدرة الإلهية ، وكان الله على كل شيء مقتدرأ » ^(٢) .

ومما يبعث على التوبة أيضاً في رأى صوفينا ، حسن الظن بالله ، فإذا وقع السالك في ذنب من الذنوب وجب عليه ألا يستعظم ذنبه وييأس مما هو فيه يأساً يدفعه إلى عدم التوبة عنه ، فلو عرف السالك ربه بما هو عليه من صفات الحلم والكرم والفضل والغفرة ، لاستصغر ذنبه هذا مهما عظم ، ولأقبل بذلك على التوبة غير يائس من الوصول إلى الله ، وفي هذا يقول صوفينا للسالك : « لا يستعظم الذنب عندك عظمة تصدك عن حسن الظن بالله تعالى ، فإن من عرف ربه استصغر في جنب كرمه ذنبه » ^(٣) ، ويقول له أيضاً مستحثاً إياه على عدم يأسه عند وقوع ذنب منه ، إذ ربما يكون ذنبه هذا آخر ذنب قدره الله عليه : « إذا وقع منك ذنب فلا يكن سبباً ليأسك من حصول الاستقامة مع ربك ، فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك » ^(٤) . والتحقق بمقام التوبة عند صوفينا السكندري لا بد له من أن يكون متحققاً بإسقاط الإرادة والتدبير ^(٥) :

فالتائب كما ينبغي عليه أن يتوب عن الذنوب وكبائر القلوب على اختلافها ، يجب عليه أن يتوب عن التدبير والاختيار لأنهما أقيح هذه الكبائر وتلك الذنوب .

ولما كان معنى التوبة الرجوع إلى الله تعالى من كل مالا يرضاه للسالك ، وكان

(١) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المنن ، ص ١٦٨ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ١ ، ص ٤٠ .

(٣) نفس المرجع ، ١ ، ص ٥٢ .

(٤) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٣٢ .

(٥) انظر : التنوير ، ص ٨ .

التدبير لا يرضاه الله له لأنه شرك بالربوبية المنفردة بالتدبير ، وكفر بنعمة العقل الذي وهبه الله له ؛ ولما كان الله لا يرضى لعباده الكفر ، كان لا بد من رجوع السالك عن التدبير . ولا يصح أن يتوب سالك عن ذنوبه ويتوهم أنه متحقق بمقام التوبة ، وبقايا التدبير لا تزال كامنة في نفسه ، لأنه في هذه الحالة غافل كل الغفلة عن الإيمان بحسن رعاية الله له وسبق تدبيره له منذ الأزل .

فإذا تحقق السالك بمقام التوبة واستوفى جميع أحكامه ، انتقل إلى المقام الذي يليه ، وهو مقام الزهد :

٢ - مقام الزهد :

الزهد عند ابن عطاء الله قسمان ^(١) : زهد ظاهر جلي ، كالزهد في فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وما إليها من متاع الدنيا ، وزهد باطن خفي كالزهد في الرياسة وحب الظهور وما إليها من الأمور المعنوية المتعلقة بالدنيا أيضاً .

ومبمث مقام الزهد عند صوفينا هو التأمل ، فإذا ما تأمل السالك الدنيا وجدها محلا للأغيار ، وألقاها بمبمث الأحزان والأكدار ، وعندئذ يزهد فيها ، فيقول صوفينا في هذا للسالك : « إنما جعلها محلا للأغيار ومعدنا لوجودنا كدار تزهيداً لك فيها » ^(٢) ، ويقول له أيضاً في ذم الدنيا : « لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت في هذه الدار ، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعمتها » ^(٣) ، ويقول له أيضاً مستحثاً إياه على عدم الاغترار بمحاسن الدنيا والعمل للآخرة : « لو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها ، ولرأيت محاسن الدنيا قد ظهرت كسفة الفناء عليها » ^(٤) .

ويوجب مقام الزهد للزاهد أن يخرج من قلبه حب الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه ، ومن أجل ما يقوله ابن عطاء الله للسالك في هذا المعنى : « كفى بك جهلاً أن تحسد أهل

(١) التنوير ، ص ٨ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٩ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٤ .

الدنيا على ما أعطوا ، وتشغل قلبك بما عندهم فتكون أجهل منهم ، لأنهم اشتغلوا بما أعطوا ، واشتغلت أنت بما لم تعط ^(١) .

ومن أخص معاني الزهد عند ابن عطاء الله أن يكون الزاهد متحققاً بعدم الاكتراث ، فلا يفرح اذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا ييأس اذا ما أدبرت عنه ، لأنه إذا فرح بوجود شيء وحزن لفقده كان عبداً لما أفرحه بقاؤه وأحزنه فقده ، فيقول ابن عطاء الله للسالك : « ينبغي لك أيها العبد أن لا تياأس على فقد شيء ، وأن لا تركزن إلى وجود شيء ، فإن من وجد شيئاً فركزن إليه ، أو فقد شيئاً فحزن عليه ، فقد أثبت عبوديته لذلك الشيء الذي أفرحه وجوده وأحزنه فقده » ^(٢) .

ولكن كيف يتحقق السالك بهذا المعنى من معاني الزهد ، وهو عدم الاكتراث؟ يجيب ابن عطاء الله على هذا بأن السالك لا ينبغي أن يفرح أبداً بما يصيبه من حظوظ الدنيا . وهذا من غير شك أمر عسير كل العسر ، فمن من الناس لا يفرح بأسباب الدنيا ، ومن من الناس لا يفرح بتحقيق حظوظ نفسه؟ ولكن السالك لا بد أن يرتفع بنفسه — قدر استطاعته — فوق ما ألف الناس واعتادوا من فرح بتحقيق حظوظهم ، واستمع إلى ابن عطاء الله مستحثاً السالك على الثبات وعدم الاكتراث في عبارة قوية : « ليقل ما تفرح به ، يقل ما تحزن عليه » ^(٣) .

ولا يقتضى الزهد في رأى صوفينا أن يكون الزاهد فقيراً لا يملك شيئاً من أسباب الدنيا ، بل قد يتفق الزهد مع وجود هذه الأسباب ، وعلامة زهد الزاهد المتسبب إثاره مما يملك ، كما أن علامة زهد الزاهد المتجرد وجود الراحة النفسية من الفكرة في الأسباب ، يقول ابن عطاء الله : « وللزاهد في الدنيا علامتان : علامة في فقدها وعلامة في وجدها ، فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها ، والعلامة التي في فقدها وجود الراحة منها ، فالإيثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لنعمة فقدان » ^(٤) .

(١) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ١١ .

(٢) التنوير ، ص ٦١ .

(٣) شرح الرندي على المحكم ، ص ٢٠ ، ص ٥٦ .

(٤) التنوير ص ٢٥ .

ويتعمق ابن عطاء الله بعد هذا في تحليل ما يبعث السالك للطريق على الزهد ، ويظهرنا على أن هناك باعثن : باعث متعلق بالإيمان بالحياة الآخروية إيماناً تاماً ، بحيث إذا آمن السالك بقاء الله في الدار الآخرة ، وأن هذا اللقاء قريب ، استحققر الدنيا وجعلها ممراً يعبر منه إلى الله ، وباعث آخر مستند إلى أساس ميتافيزيقي من تفسير الوجود ، بحيث إذا آمن السالك بأنه لا يتصف بالوجود الحق إلا الله ، وبأن الكون كله بما فيه من كائنات ليس له رتبة الوجود الحقيقي ، أو وجوده أمر متوهم ، زهد فيما لا وجود له على التحقيق ، بل ارتفع عن هذا الزهد ذاته إلى عدم الزهد ، فما لا وجود له لا يتعلق به زهد ولا ترك .

وإلى الباعث الأول يشير ابن عطاء الله بقوله : « وكذلك الإيمان إذا تحقق به من قام به أورثه الزهد في الدنيا ، لأن الإيمان بالله يوجب لك التصديق بأقائه ، وعلمك بأن كل آت قريب يوجب لك شهود قرب ذلك ، فيؤزئك ذلك الزهد في الدنيا »^(١) .

أما الباعث الثاني فيقول عنه ابن عطاء الله : « الحقيقة تقتضي أن الزاهد في الدنيا مثبت لها ، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها ، . . . ومثل زهد الزاهد فيما يزهد فيه فناء الفاني عما فني عنه ، فإثبات أنك فان عن الشيء إثبات لذلك الشيء ، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك ، ولنا في هذا المعنى أبيات كتبت بها لبعض إخواننا يسمى حسناً :

حسن بأن تدع الوجود بأسره حسن فلا يشغلك عنه شاغل
ولئن فهمت لتعلمن بأنه لا ترك إلا للذي هو حاصل
ومتى شهدت سواء فاعلم أنه من وهمك الأدنى وقلبك ذاهل
.....
.....^(٢)

ويطبق صوفينا فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير في مجال الزهد ، فيقرر أن

(١) لطائف المتن ، ص ١٠١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠١ .

مقام الزهد لا يصح للسالك للطريق إلا بالخروج عن التدبير خروجاً تاماً ، فيشرح ذلك قائلاً : « وكذلك لا يصح الزهد إلا بالخروج عن التدبير ، لأن مما أنت مخاطب بالخروج عنه والزهد فيه تدبيرك ، إذ أن الزهد زهدان : زهد ظاهر جلي ، وزهد باطن خفي ، فالظاهر الجلي الزهد في فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك ، والزهد الخفي في الرياسة وحب الظهور ، ومنه (أى من الزهد الخفي) الزهد في التدبير مع الله »^(١) .

ويلى مقام الزهد عند ابن عطاء الله مقام الصبر ، وفيما يلى بيانه :

٣ — مقام الصبر :

يقسم ابن عطاء الله الصبر إلى ثلاثة أقسام : صبر عن المحرمات ، وصبر على الواجبات ، وصبر عن التدبيرات والاختيارات^(٢) .

ولما كان المتحقق بمقام الصبر هو الصابر عما لا يحبه الله له ، ومما لا يحبه الله اه التدبير معه والاختيار ، كان لا بد للصابرين من أن يتخلى عن تدبيره واختياره ، ولا يصح صبره بدون ذلك^(٣) .

ويبين لنا ابن عطاء الله أن الصبر عن المحرمات هو الصبر عن المخطوط البشرية ، وأن الصبر على الواجبات هو الصبر على لوازم العبودية^(٤) ، وأى شيء من لوازم العبودية لله تعالى يكون أوجب على السالك من إسقاط التدبير مع الله ؟

وللأ كابر من الصوفية في رأى صوفينا أيضاً صبر من نوع^(٥) خاص : فهم يصبرون على كتم الأسرار التي تعرض لهم ، وعلى فقد الركون إلى الآثار ، وعلى عدم الوقوف مع الأنوار والاحتجاب بها عن الله ، وعلى حمل الأذى من الخلق ،

(١) التنوير ، ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٨ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٨ .

(٥) لطائف المتن ، ص ٨٣ .

وعلى الثبوت لمجارى القضاء ، وعلى مكارم الأخلاق ، وعلى غير هذا مما هو شأن الكل من الصوفية .

ويرى ابن عطاء الله أن تحقق السالك بمقام الصبر يكون بمحض العناية الإلهية، بحيث إذا أراد الله أن يقوى السالك على ما يريد أن يورده عليه من أحكامه ، ألبسه تعالى من أنوار وصفه وكساه من وجود نعمته، فتزلت الأقدار وقد سبقت إلى السالك الأنوار، فكان السالك بربه لا بنفسه ، وعندئذ يقوى على تقبل المقادير مهما يكون فيها من شدة وألم . وما دام السالك مؤمناً إيماناً تاماً بالقدر ، ومشاهداً لحسن اختيار الله وجماله ولطفه به وعطائه له ، ومتحققاً بإسقاط التدبير والاختيار مع الله ، فهو لا يجزع بوجود المصائب وورود الشدائد ، بل يصبر على ما يريد الله مؤمناً بأن ألطف الله لا تنفك عن أقداره. واستمع الى ابن عطاء الله مبيناً هذه الأسباب التى تدعو السالك الى الصبر، وكونها فضلاً من الله يمن به على من يخصهم بعنايته : « اعلم أن الحق سبحانه اذا أراد أن يقوى عبداً على ما يريد أن يورده عليه من وجود حكمه ألبسه من أنوار وصفه ، وكساه من وجود نعمته ، فتزلت الأقدار وقد سبقت إليه الأنوار ، فكان بربه لا بنفسه ، ققوى لأعبائها وصبر للأوائها : وإنما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار ، وإن شئت قلت : وإنما يعينهم على حمل الأحكام فتح باب الأفهام ، وإن شئت قلت : وإنما يعينهم على حمل البلايا واردة العطايا ، وإن شئت قلت : وإنما يقوهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على وجود حكمه عليهم بوجود علمه ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على ما جرى عليهم بأنه يرى ، وإن شئت قلت وإنما يصبرهم على أفعاله ظهوره عليهم بوجود جماله ، وإن شئت قلت : وإنما يصبرهم على القضاء عليهم بأن الصبر يورث الرضا ، وإن شئت قلت . إنما يصبرهم على الأقدار كشف الحجب والأستار ، وإن شئت قلت : وإنما يقوهم على أثقال التكليف ورود أسرار التصريف ، وإن شئت قلت : إنما يصبرهم على أقداره عليهم بما أودع فيها من لطفه وابراره ، فهذه عشرة أسباب توجب صبر العبد ، وثبوته لأحكام سيده ، وقوته عند ورودها ، وهو (أى

الله تعالى (المعطى لكل ذلك بفضله ، والمان بذلك على ذوى العناية من أهله » ^(١) .
فالصبر عند صوفينا إذن ليس كسبا للعبد ، وإنما هو فى النهاية محض فضل
من الله ، يمن به على من يختصهم بعنايته ، هذا إلى جانب قيام الصبر على أساس
الإيمان التام بالقدر وإسقاط الإرادة والتدبير والاختيار ، وهكذا يتبين فى وضوح
إلى أى حد تعمل فكرة ابن عطاء الله فى الإيمان بالقدر وإسقاط الإرادة
والتدبير عملها فى تشكيل آرائه الصوفية فى مقام من أهم مقامات السلوك .
وبلى مقام الصبر فى تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقام الشكر :

٤ - مقام الشكر :

والشكر عند ابن عطاء الله ثلاثة أقسام ^(٢) : شكر اللسان ، وهو التحدث
بالنعمة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وأما بنعمة ربك فحدث » ^(٣) ، وشكر الأركان
وهو العمل بطاعة الله وفيه يقول تعالى : « اعملوا آل داود ^(٤) شكرا ، وشكر الجنان ،
وهو الاعتراف بأن الله وحده هو النعم ، وأن كل نعمة بأحد من العباد فهى
منه وحده ، وفيه قوله تعالى : « وما بكم من نعمة فمن الله » ^(٥) .

ولكل إنسان عند شيخنا السكندرى بحسب حاله نوع من الشكر : ^(٦)
فإذا كان الإنسان ذا علم فشكره لله على ما هو فيه من نعمة العلم التبيين والإرشاد
للناس ، وإذا كان ذا غنى فشكره فى هذه الحالة يكون بالبذل والإيثار للعباد .
أما إذا كان ذا جاه وسلطان فشكره لله يكون بدفع الأضرار والأنكاد عن
يشملهم جاهه وسلطانه .

ومن خلال كلام صوفينا عن الشكر تتبين صورة لما ينبغى أن يكون عليه
المجتمع الفاضل عنده ، فهو يرى واجبا على العلماء فى المجتمع هداية الناس ،

(١) التتوير ، ص ٤ .

(٢) لطائف المتن ، ص ١٢٨ .

(٣) سورة الضحى ، آية ١١ .

(٤) سورة سبأ ، آية ١٣ .

(٥) سورة النحل ، آية ٥٣ .

(٦) لطائف المتن ، ص ١٢٨ .

وهذا يقتضى منهم ألا يرضوا على غيرهم بما علموا ، وهو معنى أيضا ألا يكون العلم شأن طبقتهم فحسب ، بل ينبغى أن يكون حظا مشتركا بين الناس جميعا ، يفيدون منه فى تهذيب أخلاقهم ورقى حياتهم . وكذلك يرى صوفينا أن الأغنياء لا بد لهم من أن يتحققوا فى حياتهم بالإيثار فيعطفون على الفقراء ويبذلون إليهم مما فى أيديهم ، وإذا كان واجب الأغنياء فى المجتمع البذل والإيثار ، فواجب الحكام والسلاطين ومن إليهم أيضا ممن يقودون زمام الناس ، ويوجهون حياتهم ، أن يدفعوا عن الناس ما يكون فيه ضررهم ، وأن يكونوا محققين للعدالة الاجتماعية ، وبهذا يفهم ابن عطاء الله مقام الشكر فهما شاملا عميقا يدل على أنه لم يكن من الصوفية الذين ينزرون تعبدا وتأملا ويجهلون كل شىء عن حياة المجتمع الذى يعيشون فيه .

وللشكر عند صوفينا ظاهر وباطن^(١) : فظاهر الشكر امثال السالك لأوامر الله واجتناب نواهيه ، أما باطنه فشهود النعمة من الله والإقرار بها .

ويؤكد ابن عطاء الله ضرورة شكر السالك للنعم ، فإن هذا الشكر هو الموجب لبقائها وزيادتها فيقول للسالك : « من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ، ومن شكرها فقد قيدها ببقائها »^(٢) ، ويقول لإخوانه من أهل الإسكندرية فى هذا المعنى : « » وقد ضمن الله المزيد للشاكرين وما استثنى ، فقال عز من قائل : « لئن شكرتم لأزيدنكم » ، فإذا كان ضمن لهم الزيادة على ما أعطاهم فكيف لا يديم عليهم ما كان منحهم أولا ؟ ألا إن من أحب بقاء شىء قيده ببقائه خيفة زواله ، فقيدوا نعم الله فيكم بوجود الشكر »^(٣) .

ويحذر ابن عطاء الله السالك من أن يكون جاهلا بنعم الله عليه حال وجودها ، وليخش أن يسلبها الله عنه فيعرفها بعد هذا السلب ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله له : « من لم يعرف قدر النعم بوجدانها عرفها بوجود فقدانها »^(٤) .

(١) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المتن ، ص ١٦٩ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٣) وصيته إلى إخوانه بمدينة الإسكندرية ، بآخر لطائف المتن ، ص ١٦٩ .

(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

ويبين ابن عطاء الله أن أدب السالك أن يكون قائماً على الدوام بشكر الله بحيث إذا وردت عليه النعم لم يشغله فرحه بها عن شكر النعم ، لأن هذا دال على عدم صدقه في عبوديته لله ، وفي هذا يوجه ابن عطاء الله الخطاب للسالك قائلاً له : « لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك ، فإن ذلك مما يحط من وجود قدرك »^(١) .

ولكن ماذا يكون موقف السالك إذا ما أسدى إليه أحد من الخلق معروفاً ؟ يجيب شيخنا السكندري على هذا بأن السالك يجب عليه أن يقوم بواجب الشكر للخلق لأن الشريعة تقتضي منه ذلك . وإن كانت الحقيقة تقتضي منه أن يعلم يقيناً أن الله هو الذي يمن على الإنسان وليس الخلق ، لأن الله هو المنفرد في ملكه بالمنة . غاية ما في الأمر أن الله أراد أن يجري المنة على أيدي عباده ليوصلها إلى من يشاء . ممن يختصهم بعنايته ، وإلى هذا كله الإشارة بقول صوفينا في حكمة من حكمه : « إن كانت عين القاب تنظر أن الله واحد في منته ، فالشريعة تقتضي أنه لا بد من شكر خليقته »^(٢) .

ولا يفوت ابن عطاء الله — كمادته — أن يطبق فكرته في إسقاط التدبير في مقام الشكر . فيبين^(٣) لنا أن معنى الشكر هو أن لا يعصى الإنسان الله في مقابل نعم الله عليه ، ولما كان العقل هو أعظم نعم الله على الإنسان ، وهو الذي يميز الإنسان على الجمادات ، وجب على السالك ألا يعصى الله في مقابل نعمة العقل ، فيكون مدبراً بعقله ، فلو لا هذا العقل لم يكن الإنسان من المدبرين مع الله ، إذ الجمادات والحيوانات لا تدبر لها مع الله لفقدان العقل الذي من شأنه النظر إلى العواقب والاهتمام بها ، وعلى هذا فالشكر لله على نعمة العقل يوجب إسقاط التدبير معه ، ولا يصح مقام الشكر لسالك في قلبه نوازع التدبير والإرادة .

ثم يأتي بعد مقام الشكر مقاما الخوف والرجاء ، وفيما يلي بيانهما :

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٣ .

(٢) نفس ، المرجع ج ٢ ، ص ١٥١ .

(٣) انظر التنوير ، ص ٨ .

• — مقام الخوف والرجاء :

الخوف والرجاء عند ابن عطاء الله مقامان من مقامات السلوك وليس من أحواله كما هو الشأن عند بعض الصوفية^(١)، وهما يتقسيان نفس السالك في طريقه إلى الله .

فالسالك يتحقق بمقام الخوف حينما يخشى أن يسلبه الله ما هو عليه من أحوال ومقامات لعله بأن الله ذو حكم نافذ ومشيتة قاهرة ، ومتى أراد أن يسلبها عنه فلذلك ، ولا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون ، ويقول صوفينا في مناجاته : « إلهي حكمتك النافذ ومشيتك القاهرة لم يترك لدي حال حالا ولا لدي مقال مقالا »^(٢) ، وشرح الرندي هذه العبارة بقوله : « شهود هذا المعنى يوجب للعبد مقام الخوف والتحقق فيه ، فإذا كان ذا قول شديد وحال حميد لم يقطع ببقاء ذلك ، ولم يترجى بما هنالك لنفوذ حكم الحق تعالى وقهر مشيئته »^(٣) .

وخوف الصوفية من أن تسلب عنهم أحوالهم ومقاماتهم هو خوف الخاصة ، وهو يختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله لم عند وقوع المعصية منهم ، كما يخافون على أجسادهم من النار ، فيقول ابن عطاء الله في هذا : « ... العامة لم تنفذ بصائرهم إلى شهود خلق الحق عليهم من إيمان وإسلام ومعرفة وتوحيد ومحبة ، وعلوا أن الله تعالى قد تواعد أهل معصيته بعقوبته فخافوا من الوقوع في المعصية لئلا يكون ذلك سبب وقوع العقوبة بهم ، فكان خوفهم إشفاقا على نفوسهم من عقوبة الله ، أما أهل الخصوصية فأعطاهم الحق من نوره ما أشهدهم به ما كسبوا من خلق منته ، فعملوا على سيانها ليقدموا بها عليه لم تتدنس ولم تتغير طاهرة قية ... »^(٤) .

على أن خوف السالك من أن تسلب عنه أحواله ومقاماته لا ينبغي أن يستبد به ، وعلى السالك ألا يفقد الرجاء في الله ، فهو إذا خُوف ينبغي أن يعلم أن من وراء خوفه وما به خوف أوصاف الرجاء التي لا ينبغي أن يقنط من رحمته ، ولا أن يؤيس من

(١) يعتبر الطوسي مثلا الخوف والرجاء من جملة الأحوال (انظر الجمع ، ص ٥٥ وما بعدها) .

(٢) للنبابة الطائفة ، بآخر شرح الرندي على الحكم ، ص ٢٠ ، ص ١١٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٠ ، ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) لطائف القن ، ص ١١٢ .

منته ، وأن الله ما خوفه إلا ليجمعه عليه ويرده بذلك إليه^(١) ، وبهذا يكون الخوف باعثاً على الرجاء .

ويبين لنا صوفينا أن الباعث على مقام الرجاء أيضاً نظر السالك إلى ما من الله إليه من نعم وأفضال متتالية ، وعندئذ يقوى أمله ويحسن ظنه بالله ، أما إذا دام السالك النظر إلى ما منه إلى الله من معصية ومخالفة فلن يخرج عن نطاق الخوف ، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليه ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه »^(٢) .

وأهم شرط من شروط الرجاء عند ابن عطاء الله أن يقارنه عمل ، وإلا كان مجرد أمنية ، والتمنى مخالف للعبودية وما تقتضيه من إسقاط التدبير . وعلى هذا ينبغي على السالك ألا يقف موقفاً سلبياً ، وإنما عليه في سلوكه بعبادة أعمال طاعته وعبادته التي يتقرب بها إلى الله ، وفي هذا يقول ابن عطاء الله في حكمه من حكمه المقترنة بالعمق والنفاذ وشمول النظرة : « الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية »^(٣) .

أليست هذه الحكمة العطائية في معنى الرجاء جديرة بأن يفيد الناس منها في حياتهم اليومية ؟ إن الإنسان منا كثير ما ينطوى على نفسه متمنياً لها الأمن في المختلفة ، فيضيع وقته في التمني ، ولا يصل إلى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمني بالعمل لوصل — أو ساهم على الأقل في الوصول — إلى هذا الذي يتمناه دون ما أضاعه وقت . حقاً إن الرجاء عند صوفينا — وكما ينبغي أن يكون عند جميع الناس — لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق في سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعاً إلى العمل الإيجابي المتج ، وليس دافعاً إلى الهروب والكوس وإسالة الوقت في التخيلات والأوهام السكاذبة .

وسيعت الرجاء أيضاً عند ابن عطاء الله على مقام الخوف . فالسالك المتحقق بمقام الرجاء يخاف عادة من غيب الشيئة الإلهية ، ويخاف أن يكون ما هو فيه من الرجاء

(١) لطائف المنن ، ص ١١٣ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ص ١ ، ط ١٣٧ .

(٣) قس المرجع ، ص ١ ، ص ٧٩ .

اختباراً لعقله ، أو حجاباً له عن الله ، وفي هذا يقول ابن عطاء : « وإذا رجوا (أى الصوفية) خافوا ، يخافون غيب مشيئته الذى هو من وراء رجائهم ، وخافوا أن يكون ما أظهر من الرجاء اختباراً لمقولهم ، هل تقف مع ظاهر الرجاء أو تنفذ إلى خوف ما بطن من مشيئته ، فذلك استثار الرجاء خوفهم »^(١) .

ويقول ابن عطاء الله عن تحققه هو على الدوام بمقامى الخوف والرجاء وكيفية تعاقبهما على نفسه فى مناجاته : « إلهى إن رجائى لا ينقطع عنك وإن عصيتك ، كما أن خوفى لا يزائلنى وإن أظمتك »^(٢) .

ويذهب صوفينا السكندري إلى أن مقامى الخوف والرجاء لا يصحان إلا بإسقاط التدبير^(٣) ، شأنهما فى هذا شأن جميع مقامات السلوك الأخرى ، فإذا كان السالك متحققاً بمقام الخوف فعنى هذا أن سطوات الخوف متوجهة إلى قلبه تمام التوجه ، وإذا كانت سطوات الخوف متوجهة إلى قلبه لم يستروح إلى وجود التدبير ، وبعبارة أخرى لا يجتمع الخوف من الله والتدبير معه فى وقت معا .

وكذلك إذا كان السالك متحققاً بمقام الرجاء ، فعنى هذا أن قلبه قد امتلأ فرحاً بالله ، وأنه مشغول بمعاملة الله — لأن الرجاء لا بد أن يكون مقترناً بالعمل المتواصل — فأى وقت للراجى يمكنه فيه أن يدبر مع الله .

وبلى مقامى الخوف والرجاء فى تصنيف ابن عطاء الله لمقامات السلوك مقاماً الرضا والتوكل .

٦ — مقام الرضا والتوكل :

والرضا عند ابن عطاء الله هو التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها .
ويبين لنا ابن عطاء الله أن مقام الرضا مستند إلى قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »^(٤) ، وإلى قوله صلى الله عليه وسلم : « ذاق طعم الإيمان من رضى بالله » ،

(١) لطائف المنن ، ص ١١٣ .

(٢) المناجاة العنائية ، بآخر شرح الرندى على الحكم ، ص ٢ ، ص ١٢٢ .

(٣) التنوير ، ص ٨ .

(٤) سورة المائدة ، آية ١١٩ .

ويُفسر لنا هذا الحديث الأخير بأن من لم يتحقق بالرضا لم يذق حلاوة الإيمان ، ويكون إيمانه صورة لا روح فيها ، وظاهراً لا باطناً ، ومرتباً لا حقيقة تحته . وأن من يتحقق بالرضا يرضى بالله رباً ، ويستسلم له ، وينقاد لحكمة ، ويلقى قيادته إليه ، فيجد عندئذ لذّة العيش وراحة التفويض . ثم إذا رضى السالك بالله رباً كان له الرضا من الله ، مصداقاً لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » .

واستناد الرضا عند ابن عطاء الله السكندري وعند غيره من الصوفية على هذا النحو إلى مصدر إسلامي ينفي ما يقرره هورتن في بحث له عن أصل التصوف من أن الرضا عند صوفية المسلمين فكرة هندية الأصل ^(١) .

ولا يجعل ابن عطاء الله الرضا كسباً للسالك ، وإنما يجعل مرده في النهاية إلى العناية الإلهية ، وفي هذا يقول : « ولا يكون الرضا بالله إلا مع الفهم ، ولا يكون الفهم إلا مع النور ، ولا يكون النور إلا مع الدنو ، ولا يكون الدنو إلا مع العناية... » ^(٢) . وتحقق السالك بمقام الرضا هو في الحقيقة لازم تحقّقه بمقام التوكل ، وبذلك يكون بين الرضا والتوكل ارتباط وثيق للغاية . فالراضى بأحكام الله — كما يقول صوفينا — والخاضع لمقاديره تعالى ، يكون ملقياً قيادته إلى الله في كل أموره ، ومعتمداً عليه ، وواثقاً به في إيصال المنافع إليه ، وهذه هي صفة التوكل على الله ^(٣) . فبحث مقام التوكل الإيمان التام بأن الأمور كلها بيد الله ، وإليه إشارة صوفينا بقوله في الحكم : « ومن أيقن أن الله يطلبه صدق الطالب إليه ، ومن علم أن الأمور بيد الله انجمع بالتوكل عليه » ^(٤) ، وقوله هذا مشير إلى الآية الكريمة : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » ^(٥) .

ويبين ابن عطاء الله أن مقامى التوكل والرضا لا يصحان أيضاً إلا بإسقاط التدبير ،

(١) قارن : الدكتور أبو العلا عفيفي : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ونقلها الدكتور عفيفي إلى العربية ، القاهرة ١٩٤٧ م ، مقدمة العرب ص ٤ .

(٢) التنوير ، ص ٧ .

(٣) التنوير ، ص ٨ .

(٤) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

(٥) سورة هود ، آية ١٢٣ .

وفى هذا يقول : « ويناقض (التدبير) أيضاً مقام التوكل ، وذلك لأن المتوكل على الله من ألقى قياده إليه ، واعتمد في كل أموره عليه ، فمن لازم ذلك عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير ، وتعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أين من تعلقه بسائر المقامات ويناقض (التدبير) أيضاً مقام الرضا ، وهو بين لا إشكال فيه ، وذلك لأن الراضى قد اكتفى بسابق تدبير الله فيه ، فكيف يكون مديراً معه ، وهو قد رضى بتدبيره ؟ ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب غشاء التدبير ، فالراضى عن الله بسطه نور الرضا بأحكامه فليس له تدبير مع الله . . . » (١).

وبلى مقامى الرضا والتوكل فى التصنيف العطائى للمقامات مقام المحبة ، وهو آخر المقامات فيه :

٧ - مقام المحبة :

المحبة عند صوفينا السكندرى من أجل مقامات اليقين ، ولكنه لا يعتبرها أكمل المقامات التى يتحقق بها السالك فى طريقه إلى الله ، إذ يفضل عليها مقام الرضا ، وذلك لأن الراضى متجرد عن حظوظ نفسه وعن طلب هذه الحظوظ لها ، وتستوى عنده جميع الأحوال الواردة عليه من الوصل والقطع ، أو القرب والبعد ، لرضاه عن الله فى جميعها ، ولا كذلك المحب فهو يريد دوام الوصلة وشهود محبوبة ، فهو مع ما يريد لنفسه ، وبذلك يكون مقامه دون مقام الرضا ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « اعلم أن المحبة هى من أجل مقامات اليقين حتى اختلف أهل الله أيهما أتم مقام المحبة أم مقام الرضا ، وإن كان الذى تقول به أن مقام الرضا أتم لأن المحبة ربما حكم سلطانها على المحب وقوى عليه وجود الشغف فأداه ذلك إلى طلب مالا يليق بمقامه ، ألا ترى أن المحب يريد دوام شهود الحبيب ، والراضى عن الله راض عنه أشده أم حجيجه ؟ المحب يحب دوام الوصلة ، والراضى عن الله راض عنه وصله أم قطعه إذ ليس هو مع ما يريد لنفسه بل إنما هو مع ما يريد الله له ، والمحب طالب لدوام مراسلة الحبيب والراضى لا طلب له ، ولنا فى هذا المعنى شعر :

(١) التنوير ، ص ٨ .

وكنت قديماً أطلب الوصل منهم فلما أتانى العلم وارتفع الجهل
تيقنت أن السب لا طلب له فإن قربوا فضل وإن بعدوا عدل
وإن ظهروا لم يُظهروا غير وصفهم وإن ستروا فالستر من أجلهم يحلو^(١)

وابن عطاء الله حين يجعل مقام الرضا أكمل من مقام المحبة ، يخالف الغزالي
الذى يجعل المحبة أكمل المقامات وأعلاها شأنًا ، ويعتبر الرضا مجرد ثمرة من ثمراتها
على نحو ما يستفاد من قوله : « ... المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة
العليا من الدرجات ، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع مع
توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من
مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها ... »^(٢) .

وتفضيل ابن عطاء الله لمقام الرضا على مقام المحبة ليس إلا نتيجة لازمة عن فكرته
الموجهة لمذهبه الصوفي ، ونعني بها إسقاط الإرادة والتدبير ، فهو يرى أن مقام
الرضا الذى يتحقق فيه السالك بالرضا عن الله فى جميع أحكامه إيماناً منه بالقدر ،
وبما يستتبعه هذا من إسقاط الإرادة والتدبير يكون أكمل من مقام المحبة الذى يكون
فيه السالك واقفاً مع ما يريد لنفسه من الوصلة بالله أو غيرها من الحظوظ ، ولهذا
نجدّه يشير أيضاً إلى أن من أخص معانى المحبة أن يكون المحب متحرراً عن طلب
الأعواض ، وبعبارة أخرى أن يكون متحرراً فى حبه عن طلب الحظوظ لأن هذا
مظهر إرادته لنفسه ، وهو قبيح منه فى السلوك بالقياس إلى ما ينبغى عليه من أن يكون
مسقطاً لإرادته وحظوظها على الدوام ، وإلى هذا الإشارة بقوله فى حكمة من حكمه :
« ليس المحب الذى يرجو من محبوبه عوضاً أو يطلب منه غرضاً ، فإن المحب من
يبدل لك ، ليس المحب من تبدل له »^(٣) .

ولهذا لن يكمل السالك للطريق فى مقام المحبة فى رأى صوفينا إلا إذا كان
متحققاً مع المحبة بترك الإرادة والتدبير والتخلي عن حظوظ النفس بالكلية ،

(١) لجانف المتن ، ص ٣١ — ٣٢ .

(٢) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٢ .

(٣) شرح الرندى على الحكيم ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

فيقول ابن عطاء الله في هذا : « ويناقض (التدبير) أيضا مقام المحبة ، إذ المحب مستغرق في حب محبوبه ، وترك الإرادة معه عين مطلوبه ، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عن ذلك حبه لله ، ولذلك قال بعضهم : من ذاق شيئا من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه » (١) .

٨ - المقامات وإسقاط التدبير :

تبينا فيما سبق المقامات التسعة التي يتدرج فيها السالك للطريق ، وهي التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة ، وتبيننا أن كل مقام منها لا يصبح إلا بإسقاط الإرادة والتدبير .

والحق أن محاولة ابن عطاء الله إرساء جميع مقامات السلوك على إسقاط الإرادة والتدبير محاولة لا تخلو من تامل ظاهر ، إذ أن ترقى السالك في مقاماته مجاهدا نفسه لا يمكن أن يتفق مع إسقاط الإرادة ، وذلك لأن الترقى في المقامات هو ذاته عمل إرداء يقوم به السالك . خذ التوبة مثلا ، التي هي رجوع السالك عن معاصيه وكفه عن شهواته ، تجديها عملا تتجلى فيه وظيفة الإرادة بوضوح ، فكيف يتوب السالك عن تديره لنفسه في التوبة ؟ أنه في هذه الحالة يتوب عن تديره للتوبة ، وتلك لعمرى نتيجة غريبة حقاً !

وإذا كان الصوفية قد تواضوا على أن المقام هو ما يكون بكسب العبد ، وذكروا أن « الأحوال مواهب والمقامات مكاسب » ، وإن « المقامات تحصل ببذل المجهود » (٢) ، فإن صوفينا لا يتواضع معهم على أن المقامات تحصل للسالك بكسبه ، إذ لو سلم بهذا لسلم بأن للإرادة الإنسانية وجودا حقيقيا ، وبأن لها مدخلا في تحقق السالك بمقاماته ، وهو ما يناقض مذهبهم في إسقاط الإرادة والتدبير ، ولهذا رأينا كيف أدخل صوفينا عند الكلام عن مقامات التوبة والصبر والرضا فكرة العناية الإلهية في مجالها ، بحيث يشعر الباحث المدقق بأن ابن عطاء الله لا يريد أن يجعل المقامات كسبا للعبد بقدر ما يريد أن يجعلها منة من الله يمن بها على من يشاء من السالكين .

(١) التنوير ، ص ٨ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

وإذا كانت مقامات السلوك عند صوفينا تحصل بمحض العناية الإلهية ، فقيم إذن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها التوبة وتمويدها الزهد وتعليمها الصبر . . الخ ؟ .

لو أن ابن عطاء الله ذهب إلى أن لإرادة السالك مدخلا في تحققه بالمقامات ، غاية ما في الأمر أن أدبه ألا يراها منسوبة إلى إرادته وإنما إلى إرادة الله ، لما كان هناك تعارض ظاهر بهذا الصدد .

ولكن ابن عطاء الله فيما يبدو لا يريد هذا التعليل ، وإنما يريد أن يمضي مع مذهبه في إسقاط الإرادة والتدبير إلى النهاية ، فيجعل مقامات السلوك — التي هي في رأيها مظهر حقيق لإرادة السالك — مردودة في النهاية إلى الإرادة الإلهية التي شامت للسالك أن يتحقق بها ، وبهذا يكون الإنسان بلا فعل أو كسب ، ويتبين بوضوح أن المذهب العطائي في حقيقته مذهب جبري لا يسلم بوجود إرادة حرة للإنسان .

والآن بعد أن تبينا كيف يتدرج السالك في مقاماته مسقطاً لإرادته وتدييره عند صوفينا ، وكيف يتحقق في حياته التعمدية بما تقتضيه هذه المقامات من قواعد الأخلاق التي ترمي إلى أن يعيش السالك في وفاق تام مع الإرادة الإلهية والقدر ، ننقل إلى رسم صورة أخرى للسالك يازاء أحواله الواردة عليه ، توضح لنا أيضاً كيف يكون السالك بلا إرادة من حيث أن ما يرد عليه من أحوال السلوك لا إرادة له فيه لوروده بمحض إرادة الله وفضله .

(٣) الأحوال :

١ - واردات الأحوال :

ويتداخل مع مقامات السلوك التي رأينا فيما سبق كثير من الأحوال ، تبين مع صوفينا منها الأنس والقبض والبسط والفرق والجمع والغبية والحضور والصحو والسكر والفناء والبقاء .

وتكون هذه الأحوال نتيجة التحقق بالمقامات ، إذ بين لنا ابن عطاء الله أن التحقق بالمقامات يوجب للسالك ما حسن من الأحوال ، وما حسن من الأحوال

يترتب عليه حسن الأعمال ، وإلى هذا الارتباط بين المقامات والأحوال والأعمال يشير بقوله في الحكم : « حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال »^(١) .

وترد الأحوال المختلفة على السالك للطريق دون إرادة منه لنفسه ، فهي محض مواهب إلهية . وهي تتنوع بتنوع الواردات ، والواردات هي ما يرد على قلب السالك من الأسرار الروحانية التي توجب أحوالا ، فهناك وارد يوجب أنسا ، ووارد آخر يوجب قبضا ، ووارد آخر يوجب بسطا ، وهكذا ، ولما كانت هذه الواردات التي ترد على السالك متنوعة ، تنوعت بتنوعها أحوال السالك وأعماله ، فيقول ابن عطاء الله مشيراً إلى هذا المعنى : « تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال »^(٢) .

ويذهب ابن عطاء الله إلى أن الله لم يورد الواردات على السالك إلا ليقبل بورودها على الله ، فيقول له : « إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه وارداً »^(٣) . ويبين له أن الحكمة من ورودها عليه أن يتحرر بها عن أغياره العدمية التي يكون ساكناً إليها من دون الله كحفظ نفسه وتديره لها ، لتخرج بذلك إلى فضاء المعرفة بالله عن طريق الشهود ، وإلى هذا يشير بقوله في حكمة من حكمه : « أورد عليك الوارد ليتسلمك من يد الأغيار ويحركك من رق الآثار ، أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك »^(٤) .

ويبين صوفينا كذلك أن ورود الواردات على السالك يهدم عوائد نفسه ورعوناتها ، وهذا يعني أن للأحوال وظيفية خلقية عملية ، فيقول لالسالك : « متى وردت الواردات الإلهية إليك ، هدمت العوائد عليك ، إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها »^(٥) . ويقول له أيضاً : « الوارد يأتي من حضرة قهار لأجل ذلك لا يصادمه شيء إلا دمه ، بل تذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق »^(٦) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٣ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٤ .

(٥) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٠ .

(٦) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٥٠ .

والمراد من الوارد عند صوفينا هو ثمرته ، وهي تزكية النفس ، وليس المراد من وروده تحقيق حظ النفس ، فيقول في هذا السالك : « لا تزكين وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار »^(١) .

وعلى السالك كذلك ألا يغتر بالواردات فيركن إليها من دون واهبها وهو الله ، وعلامة ركونه إليها أن يطلب بقاءها حال وجودها ، وهذا ليس من أدب السلوك في شيء ، لأن أدبه التجرد عن حظ النفس بالكلية ، فيقول صوفينا لهذا السالك : « لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها وأودعت أسرارها ، فلك في الله غنى عن كل شيء ، وليس يغنيك عنه شيء »^(٢) .

فإذا صحح السالك آدابه في الواردات ، صحت له ثمراتها من الأحوال المختلفة التي سنعرض لها بالتفصيل فيما يلي :

٢ — الأنس :

الأنس بالله من الأحوال التي يهبها الله للسالك ، ويقتضى الأنس بالله أن يستشعر السالك الوحشة من جميع الخلق .

ولن يتحقق السالك بحال الأنس في رأى صوفينا إلا بالانقطاع عن الخلق في العزلة والخلوة ، فيقول صوفينا للسالك : « لو انقطعت عن الخلق لفتح لك باب الأنس به تعالى ، لأن الأولياء قهروا أنفسهم بالخلوة والعزلة ، فسمعوا من الله وأنسوا به ، فإن أردت أن تستخرج مرآة قلبك من الأكدار فافرض ما رفضوا وهو الأنس بالخلق »^(٣) .

ويقول ابن عطاء الله أيضاً عن أن الأنس بالله لا يحصل للسالك إلا بعد وحشته من الخلق في حكمة من حكمه : « متى أوجشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به »^(٤) .

وما دام الله هو الذي يفتح باب الأنس به للسالك فعنى هذا أن حال الأنس يكون

(١) شرح ابن رندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٥١ .

(٣) تاج العروس بهامش التنوير ، ص ٣٣ .

(٤) شرح ابن رندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣ .

بمحض العناية الإلهية وليس لإرادة السالك مدخل في تحقّقه به ، واستمع إلى ابن عطاء الله مناجياً ربه ومبيناً أن المعرفة والمحبة والأنس ليست إلا بمحض فضله : « أنت الذى أشرقت الأنوار فى قلوب أوليائك حتى عرفوك ووجدوك ، وأنت الذى أزلت الأغيار عن قلوب أحبابك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك ، أنت المؤمن لهم حيث أوحشتهم العوالم . . »^(١) .

والأنس بالله عند صوفينا مقترن بمقام المحبة لله فيقول فى مناجاته أيضاً : « يا من أذاق أحباءه حلاوة مؤانسته قاموا بين يديه متملقين . . »^(٢) .

٣ - القبض والبسط :

والقبض والبسط أيضاً من الأحوال التى ترد على السالك فى طريقه إلى الله . والقبض والبسط حالتان نفسيّتان متعاقدتان ، وفى القبض تشعر نفس السالك بالقلق والحزن والألم ، أما فى البسط فتشعر بالفرح والطمأنينة والرضا .

ويعصف لنا ابن عطاء الله السالك بأنه تارة فى حال القبض ، وتارة أخرى فى حال البسط لا يملك لنفسه منهما شيئاً ، أى أنه فىهما بلا إرادة أو تدبير ، وكيف يكون له فىهما إرادة وتدبير وهما حالان واردان عليه بمحض إرادة الله ؟ ثم أن الله قد يخرج به عن حال القبض والبسط بإرادته المطلقة ، وذلك لكى لا يركن السالك إلى شيء منهما فيبقى ربه ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله للسالك : « بسطك كى لا يقيقك مع القبض ، وقبضك كى لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كى لا تكون لشيء دونه »^(٣) .

وفى البسط عند صوفينا السكندري حظ النفس بوجود الفرح ، ولا كذلك القبض فليس فيه حظ النفس ، فيقول فى الحكم : « البسط تأخذ النفس حظها منه بوجود الفرح ، والقبض لاحظ للنفس فيه »^(٤) .

(١) المناجاة العنائية ، بآخر شرح الزندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٢٢ .

(٣) شرح الزندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٠ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٢ .

ولما كان في البسط حظ النفس ، وفي القبض انعدام حظها ، فإن العارفين — كما يقول ابن عطاء الله — يشتد خوفهم في البسط لأنهم يخافون من كل ما فيه حظ النفس ، وهم على العكس من هذا في حال القبض ، فهم يربون أقرب إلى السلامة لما فيه من انعدام حظ النفس ، فإذا تبين هذا تبين معنى قول صوفينا في حكمة من حكمه : « العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ، ولا يقف على حدود الأدب في البسط إلا قليل »^(١).

ولذا يؤثر ابن عطاء الله حال القبض على حال البسط ، وذلك لأنه يخشى على السالك من الخروج عن حكم وقته — وهو أهم آداب سلوكه — في حال البسط ، وليس الأمر كذلك في حال القبض ، فيقول ابن عطاء الله في هذا المعنى : « البسط مزلة أقدام الرجال ، فهو موجب لمزيد حذرهم وكثرة لجئهم . . والقبض أقرب إلى وجود السلامة لأنه وطن العبد إذ هو في أسر قبضة الله ، وإحاطة الحق بحيطه به . ومن أين يكون للعبد البسط وهذا شأنه ؟ والبسط خروج عن حكم وقته ، والقبض هو اللائق بهذه الدار . . . »^(٢).

ويشبه ابن عطاء الله القبض بالليل المظلم والبسط بالنهار المشرق ، ويبين للمريد أن ليل القبض ربما يكون أنفع له من إشراق نهار البسط ، وهو لا يدري أيهما أكثر نفعاً له ، لأن كلاهما خارج عن إرادته ، ومردود إلى إرادة الله ومشيئته ، وفي هذا يقول في عبارة جميلة من عبارات الحكم لمريده السالك : « ربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً »^(٣).

وقد تأثر ابن عطاء الله في تشبيهه القبض بالليل والبسط بالنهار بالشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس المدرسة الشاذلية ، فالتأذى قد سبقه إلى هذا التشبيه^(٤).

وقد نبه الرندي في شرحه للحكم إلى أن الشاذلية ، ومنهم ابن عطاء الله ، قد استوفوا

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٩ .

(٢) لطائف المنن ، ص ١١٣ .

(٣) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١٣٢ .

(٤) نفس المرحوم ، ج ١ ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

الكلام في القبض والبسط على خلاف غيرهم من الصوفية الذين لا توجد لهم في القبض والبسط إلا إشارات إلى أمور جُمليّة^(١).

وطبيعي أن يتأثر الرندي بدوره بابن عطاء الله في صدد القبض والبسط ، وذلك من خلال الحكم العطائية التي قام بشرحها ، وللمستشرق الأسباني ميغل آسين بلاثيوس بحث عن الرندي (التوفي ١٣٩٢ م) واحتمال تأثر الصوفي المسيحي القديس جان دي لا كروا (١٥٤٢ م — ١٥٩١ م) في مذهبه الصوفي بمذهب الرندي ، ويرى فيه أن وجه الشبه قوى للغاية في مسألة القبض والبسط بين جان دي لا كروا والشاذلية . فهو يذكر ، بعد شرحه لحالي القبض والبسط عند الشاذلية وابن عطاء الله ، أن حال القبض الذي يمثلون له بالليل المظلم يشبه شبحاً قوياً - الحالة التي يسميها القديس جان دي لا كروا بالليل المظلم للروح (Noche Oscura del Alma) ويعتبرها عماد التصوف^(٢) ، ويفضلها على حال البسط الذي هو عند القديس جان دي لا كروا ، كما هو عند الشاذلية أيضاً ، نوع من شهوة النفس الخفية التي ينبغي أن يقهرها المتصوف أكثر مما يقهر أي لذة أخرى . ويرجح بلاثيوس أن القديس جان دي لا كروا متأثر في تفضيله ليل الروح المظلم على البسط بابن عطاء الله والرندي اللذين يؤكدان — كما يقول بلاثيوس — أن الله يتجلى في ليل القبض للنفس أكثر مما يتجلى لها في إشراق نهار البسط^(٣).

ويبين بلاثيوس ترجيحه لتأثر القديس جان دي لا كروا بالرندي على أن الرندي ولد وعاش في أسبانيا ، وكان قريباً جغرافياً وتاريخياً من المدرسة الكارمليكانية (Escuela Carmelitana) المثلة في شخص القديس جان دي لا كروا^(٤).

(١) شرح الرندي على الحكم ، ص ١ ، ص ٨٢ .

(٢) Miguel Asin Palacios : Un Precursor Hispanomusulman de San Juan de la Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 259-260. وفي بيان هذه الحالة في شيء من التفصيل عند القديس جان دي لا كروا انظر أيضاً :

Underhill : Mysticism, p. 391 ; Roger Bastide : Les Problèmes de La vie Mystique, p. 105

Obras Escogidas, p. 260

Obras Escogidas, p. 245.

(٣)

(٤)

فإذا صح ما يرجحه بلائوس من أن القديس جان دي لا كروا متأثر بالرندى عن طريق شرح الحكم العطائية ، تكون آراء صوفينا في القبض والبسط وفي غيرها من المسائل الصوفية قد عرفت عند صوفية المسيحيين في القرون الوسطى ، وتكون قد فعلت فعلها في مذاهبهم الصوفية ، ومن الواضح أن استقصاء بحث هذه النقطة من شأنه أن يخرجنا عن نطاق ما نحن بصدده .

٤ — الفناء والبقاء :

وبلى حالى القبض والبسط عند صوفينا السكندري حالان أكمل منهما ، وهما حالان الفناء والبقاء^(١) .

والفناء عند ابن عطاء الله عبارة عن حالة وجدانية لا يشعر فيها السالك بشيء من جوارحه الظاهرة ، ولا الأشياء الخارجة عنه ، ولا العوارض الباطنة فيه ، بل يغيب عن جميع ذلك ذاهباً إلى ربه أولاً ثم ذاهباً فيه مرة أخرى^(٢) .

فإذا خطر للمتحقق بالفناء أنه فنى عن نفسه بالكلية ، فذلك شوب وكدره ، والكمال فى أن يفنى عن نفسه وعن الفناء ، فالفناء عن الفناء غاية الفناء^(٣) .

ويحصل الفناء للسالك نتيجة تعلقه المستمر بالذات الإلهية وحصر شعوره فى اتجاه واحد بعينه مدة طويلة ، ويكون ذلك فى الخلوة نتيجة الذكر كما سبق أن ذكرنا^(٤) .

وحينما يقرر ابن عطاء الله أن المتحقق بالفناء ، غائب عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى فإنه يختلف مع السهروردي البغدادي الذى لا يرى الغيبة عن الحس شرطاً للفناء ، على نحو ما يستفاد من قوله : وليس من ضرورة الفناء أن يغيب إحساسه (أى السالك) ، وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص ، وليس ذلك من ضرورة الفناء على الإطلاق ... »^(٥) .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٠ .

(٢) مفتاح الفلاح ، ص ٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥ .

(٤) انظر ص ١٦١ من هذا البحث .

(٥) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، ج ٤ ، ص ٣٨٣ — ٣٨٥ .

وبيين لنا صوفينا أن هناك فناءات ثلاث : أن يفنى الله السالك عن أفعاله بأفعاله ، وعن أوصافه بأوصافه ، وعن ذاته بذاته^(١) .

فأما فناء السالك عن أفعاله بأفعال الله عند صوفينا فيعني فناء السالك عن إرادته وتدييره مع الله ، فيسلب الله عن العبد إرادته وتدييره ، فلا يرى السالك لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق . وأما فناء السالك عن أوصافه بأوصاف الله ، فهو أن يكشف السالك بأوصاف الله فيتحلى حينئذ بأوصاف الله على قدر طاقته . أما فناء السالك عن ذاته بذات الله فهو أن يكشف السالك بعظمة الذات ، فيستولى شهود الحق على باطنه ، ويغلب كون الحق على كونه ، فلا يعود يشعر بذاته .

فإذا فنى السالك للطريق عن أفعاله وأوصافه وذاته على هذا النحو المشار إليه ، أبقاه الله به ، ومن ثم يكون حال الفناء ممهداً لحال البقاء ، ويكون الفناء على حد تعبير صوفينا « دهليز البقاء ومنه يدخل إليه »^(٢) ، ويكون أيضاً « من صدق فناؤه صدق بقاؤه »^(٣) .

والبقاء عند شيخنا أكمل من حال الفناء ، من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى كما هو الشأن فى حال الفناء ، وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبمحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شيء ، وإلى الفرق بين حالى الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله : « الفناء يوجب عذرهم (أى الصوفية) ، والبقاء يوجب نصرهم ، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء ، والبقاء يحضرم مع الله تعالى فى كل شيء ، فلا ينقطعون عنه فى شيء ، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم . . . »^(٤) .

وهو يقول أيضاً عن الفرق بين الفناء والبقاء : « . . . فصاحب الفناء له التلقى من الله ، وصاحب البقاء له الإلقاء عنه ، وصاحب الفناء قد طمست دائرة حسنه ، وانفتحت حضرة قدسه ، وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه ، وصاحب الفناء

(١) لطائف المنن ، ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٠ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠ .

مدعو إلى الله ، وصاحب البقاء داع إلى الله »^(١) .

والسالك كما يرى صوفينا لا إرادة له ولا تدير في فئاته أو بقاءه ، فهما حالان واردان عليه من الله بمحض مشيئة الله وإلى ذلك الإشارة بقوله : « . . . إذا شاء (الله) إبقاه (أى السالك) في بحر الفناء غريقاً ، وإن شاء أرجعه إلى ساحل البقاء تحقّقاً وتحقّقاً . . »^(٢) .

هذا ويفضل ابن عطاء الله جميع أحوال السلوك التي يكون فيها الصوفي غير غائب عن نفسه على نحو ما سنبين فيما يلي :

٥ — أقسام السالكين بالقياس إلى الأحوال :

يبين ابن عطاء الله في الحكم أن الناس بالقياس إلى المنة الإلهية على ثلاثة أقسام :

١ — عامي قويت دائرة حسه ، وانطمست حضرة قدسه ، فشهد المنة من الخلق ، ولم يشهد لها من الحق ، وهذا شخص غافل ، بل إنه مشرك إما شركاً جلياً لرؤيته المنة من الخلق ، أو شركاً خفياً لاستناده إلى الخلق وما يمتنون به عليه من دون الله .

٢ — سالك للطريق الصوفي غابت عليه أحوال الغيبة والفناء والسكر والجمع ، فلم يشهد المنة إلا من الله تعالى لغيبته عن نفسه وعن الخلق غيبة تامة في جميع هذه الأحوال .

٣ — صوفي واصل أكل حالاً بتحقيق الحضور بعد الغيبة ، بالبقاء بعد الفناء ، وبالصحو بعد السكر ، وبالفارق بعد الجمع ، فشهد المنة من الله أصلاً ، ولكنه شكر الخلق عليها لما تقتضيه الشريعة من هذا الشكر .

واستمع إلى صوفينا قائلين في هذه الأقسام الثلاثة بالقياس إلى شهود المنة والتحقيق بأحوال السلوك : « إن كانت عين القلب تنظر أن الله واحد في منته ، فالشريعة تقتضى أنه لا بد من شكر خليقته ، وإن الناس في ذلك على ثلاثة أقسام : غافل منهمك في

(١) لعائب المتن ، ص ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

غفلته ، قويت دائرة حسه ، وانطمست حضرة قدسه ، فنظر الإحسان من المخلوقين ولم يشهده من رب العالمين ، أما اعتقاداً فشرکه جلی ، وأما استناداً فشرکه خفی .
وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق ، وفنى عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب ، فهو عبد مواجه بالحقيقة ، ظاهر عليه سناها ، سالک للطريقة قد استولى على مداها ، غير أنه غريق الأنوار ، ومطموس الآثار ، قد غلب سكره على صحوه ، وجمعه على فرقه ، وفناؤه على بقاءه ، وغيبته على حضوره ، وأكمل منه عبد شرب فازداد صجواً ، وغاب فازداد حضوراً ، فلا جمعه يحجبه عن فرقه ، ولا فرقه يحجبه عن جمعه ، ولا فناؤه يصدّه عن بقاءه ، ولا بقاءؤه يصدّه عن فناؤه ، يعطى كل ذی قسط قسطه ، ويوفى كل ذی حق حقه ^(١) .

وهكذا تتبين مع شيخنا السكندري كيف يؤثر جميع الأحوال التي يكون السالك فيها غير غائب عن نفسه وعن الخلق كالصحو والفرق والبقاء والحضور ، ويرى أن أحوال الغيبة والسكر والفناء والجمع أقل كلاً منها ، وهذا راجع في رأينا إلى أنه صوفى من أهل الرسوخ والتمكين والإرشاد إلى الله ، ومن هذا شأنه لا يؤثر أحوال الغيبة بحال من الأحوال .

٦ — الإسقاط والتدبير :

بأن لنا مما سبق من خلال الكلام عن الأحوال أن صوفينا يعبر عن فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير والإيمان بالقدر والعناية كما سنحت له الفرصة .

فهو قد صور لنا السالك بين أحوال أنسه وقبضه وبسطه وفناؤه وبقائه بلا إرادة أو اختيار ، باعتبار أن هذه الأحوال واردة عليه بمحض إرادة الله وعنايته ، كما يبين لنا أن من أخص معاني الفناء أن يفنى عن أفعاله بأفعال الله ، فيسلبه الله إرادته واختياره ، فلا يرى السالك فاعلاً غير الله على التحقيق .

وبالإضافة إلى هذا ، يرينا ابن عطاء الله أن أكمل آداب الأحوال أن يكون السالك فيها بلا إرادة أو تدبير ، بحيث إذا رأى نفسه متحققاً بحال منها لم ينسب تحققه هذا

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

إلى إرادته، أو بعبارة أخرى إلى استعداد إرادى فيه ، فيكون بذلك مدعياً لشيء لا إرادة له فى حصوله له ، ولهذا فإن الله كثيراً ما يورد واردات الأحوال عليه بفتة كي لا يدعيها بوجود الاستعداد بطاعته وعباداته ، أو بعبارة أخرى بأعماله الإرادية ، وفى هذا يقول ابن عطاء الله فى حكمة من حكمه : « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بفتة لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد »^(١) .

فالواردات الإلهية التى توجب الأحوال ليست عند صوفينا إلا مواهب إلهية يهبها الله لعباده ، وصوفنا يتفق هنا مع غيره من الصوفية الذين قرروا أيضاً أن الحال « معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب أو اكتساب »^(٢) ، وأن الأحوال لهذا السبب « مواهب »^(٣) وليست مكاسب ، وأنها تأتى « من عين الجود »^(٤) لا ببذل المجهود .

(١) شرح الرنلى على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٤ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٣٢ .

الفصل السادس

المعرفة

« وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجلى ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء » .
« أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنضقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحدثه القلوب والسرائر » .
« ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محسوراً بصور الآثار ، فرتحنت من حيث نزلت . فرغ قلبك من الأغيار بملاءة بالمعارف والأسرار » .

« دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته ، إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه . فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردونهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعونهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردونهم إلى شهود آثاره ، والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ، وبداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه وهذا في تدليه » .
« أهل المعرفة بالله مشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبير لهم . الله إذ وجود المواجهة أبرز لهم ذلك وفسخ عزائم تدبيرهم ، وكيف يدبر مع الله عبد هو في حضرة ومشاهد الكبرياء عظمته ؟ ! »

(١) الوصول .

(٢) حد المعرفة وموضوعها .

(٣) فطريتها في النفس .

(٤) أداتها : العقل والقلب .

(٥) منهجها : الاستدلال والشهود .

(٦) السالكون والمجذوبون .

(٧) المعرفة وإسقاط التدبير .

١ — الوصول :

رأينا في الفصل السابق كيف يتدرج السالك في مقاماته وأحواله ، وذكرنا أن تدرجه في هذه الأحوال وتلك المقامات هو المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل مجاهدته لنفسه .

وبعد هذا يصل السالك إلى المعرفة بالله ، وهذا الوصول يكون في حال الفناء ، فيفنى السالك عن نفسه ويبقى بمعرفة ربه ، إذ يبين لنا ابن عطاء الله ^(١) أن الفناء إذا دام للسالك — وهو قلمايثب ويدوم — يصير عادة راسخة وهيئة ثابتة ، ويرجع بالسالك إلى العالم الأعلى ، وهناك يطالع الوجود الحقيقي الأسنى ، وينطبع فيه نقش الملكوت ، ويتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جواهر الملائكة ، وأرواح الأنبياء والأولياء في صورة جميلة تفاض عليه بواسطتها بعض الحقائق ، وذلك في البداية ، إلى أن تملو درجة السالك عن المثال ، ويكافأ بتصريح الحق في كل شيء . فإذا تحقق السالك في فناءه بمعرفة الحق ، فقد تحقق بالبقاء بالحق .

ويسمى السالك المتحقق بالمعرفة واصلاً ، ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به ، وهو ليس وصولاً بالمعنى المفهوم بين نوات الأشياء ، فإن الله يجلب عن ذلك ، فيقول ابن عطاء الله في هذا لمريده السالك : « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء » ^(٢) .

وبذا ينزه صوفينا الله تعالى عن المفهومات الإنسانية تزيها تاماً .

وإذا وصل السالك إلى المعرفة بالله ، فقد وصل إلى نهاية طريقه ، ولم يعد له مرقى ولا همى ، فالمعرفة بالله إذا — على حد تعبير الرندى — غاية السالكين ، ومنتهى سير السارين ^(٣) .

وقبلاً على من صفحات هذا الفصل سنبين آراء صوفينا في المعرفة بالله من حيث

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٥ — ٦ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٣ .

(٣) نفس المراجع ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

حدها وموضوعها وأدواتها ومناهجها وأقسامها وسائر ما يتعلق بذلك ، كما سنبين كيف يطبق صوفينا فكرته في إسقاط الإرادة والتدبير في ميدانها ، وما يترتب على هذا التطبيق من نتائج .

٢ — المعرفة وموضوعها :

المعرفة كما يحدها ابن عطاء الله إدراك الشيء في ذاته وصفاته على ما هو به ^(١) . ومعرفة الباري تعالى — كما يقول ابن عطاء الله — أعسر المعارف ، فإنه لا مثل لله ، ومع هذا فقد فرض الله على الخلق جميعاً معرفة ذاته وأسمائه وصفاته ^(٢) . والمعرفة بالله قد تكون — كما يقول صوفينا ^(٣) — إثبات وجوده وتقديسه عما لا يليق به ، ووصفه على ما هو عليه وبما وصف به نفسه ، وهذه معرفة عامة المكلفين ، وهي مفروضة عليهم ، وتسمى بالمعرفة العامة . وقد تكون حالاً يحدث عن شهود فوق ، ويكون المعارف هو من أشهد الله ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله ، وتسمى هذه المعرفة بالمعرفة الخاصة ، وهي معرفة الصوفية التي لا تستند إلى العقل وإنما إلى الذوق . وسواء أكانت المعرفة بالله عقلاً أم ذوقاً ، فإن موضوعها هو الذات الإلهية من حيث صفاتها وأسمائها وأفعالها وسائر ما يتعلق بذلك . ولما كان موضوع المعرفة ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله ، وكان الله ، وهو الموجود المطلق ، يسمو عن عالمنا ، وكانت مداركنا البشرية ، سواء أكانت حواساً أم عقلاً أم قلباً ، مدارك محدودة مقيدة ، كانت المعرفة بالله أعسر المعارف كما قال صوفينا ، وكان إدراك موضوعها على التحقيق من الأمور التي يقصر عنها البشر ^(٤) . والمعرفة بالله ، عند صوفينا وغيره من الصوفية أيضاً — وذلك من حيث موضوعها — أشد ما تكون غموضاً ، وليس من اليسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلاً عن ذلك الموضوع ، وذلك لأن الحقائق التي تنكشف للصوفي في خلواته

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠ .

(٤) قارن : القصد المجرد ، ص ٩٨ وما بعدها .

حقائق فردية فوقية لا يمكن أن تتصف بصفة العمومية ، كما أن ما يتحدث عنه الصوفي من المعارف يكون عادة بلغة الإشارة والرمز ، فيغلب على عباراته صبغة الإيهام والتعقيد ، ويصبح من المسير على الإنسان العادي أن يشارك الصوفي - ولو إلى حد ما - في تنويع ما يعبر عنه من معارف ، أو في ما تنطوي عليه هذه المعارف من موضوعات .

٢ - فطرة المعرفة في النفس :

ويذهب صوفينا السكندري إلى أن كل موجود في الوجود يعرف الله بما أودعه الله في ذاته من المعرفة به بحسب وسعه الخاص ، وفي هذا يقول : « . . . قد فرض الله تعالى على الخلق من إنس وجن وملك وشيطان معرفة ذاته وأسمائه وصفاته ، وهي مثبتة في الحيوان وغير الحيوان ، وكل موجود سوى الله تعالى يعقل وجود خالقه من حيث وسعه ، قال الله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ، فشمّل الإنسان والملك والحيوان والجماد والنبات والهواء والتراب والماء »^(١)

ويذهب ابن عطاء الله إلى أن النفس الإنسانية تحتوى على المعرفة بالله بالقطرة ، وذلك لإيمانه التام بأن هذه النفس كانت موجودة في عالم آخر قبل وجودها في هذا العالم ، وأن الله تعالى أشهدا في ذلك العالم أحديته فتحققت آثذ بالمعرفة به معرفة يقينية ، فلما هبطت إلى هذا العالم حال الجسد بينها وبين معرفتها السابقة ، وأصبحت مطالبة بالشهادة لله بالربوبية مرة أخرى ، ويتبين هذا من قوله لمريده في الحكم : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر »^(٢) ويستند ابن عطاء الله في إيمانه بأن المعرفة بالله فطرية في النفس ، وسبق الوجود النفس في عالم آخر إلى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين »^(٣) ويستخلص من هذه الآية أن الله قد عرف الإنسان به وتجلي له ، كما استنطقه وألممه بالإقرار بربوبيته ، فشهد الإنسان ووجهه ، وأخذ الله عليه

(١) مفتاح الفلاح ، ص ٤٠ .

(٢) شرح الرندي على الحكم ، ص ٢٠ ، ص ٩٣ .

(٣) سورة الإعراف ، آية ١٧٢ .

عهدا بذلك، وذلك كله في عالم آخر غير هذا العالم هو عالم النور، قبل وجود الأرواح البشرية في الأبدان^(١).

فلما هبطت الأرواح في الأبدان احتجبت المعرفة القطرية بالله بحجاب البشرية الكثيف، فستر الله بذلك سر خصوصيته، فيقول ابن عطاء الله في حكمة من حكمه: «سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية، وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية»^(٢) وبين لنا شيخنا الحكمة من ستر الله للمعرفة به بحجاب البشرية الكثيف، وهي أن الله لا يريد أن تبذل المعرفة بوجود إظهارها وادعائها والشهرة بها، فيقول لمريده في هذا: «ستر أنوار السرائر بكثائف الظواهر إجلالا أن تبذل بوجود الإظهار، وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار»^(٣).

لما كانت المعرفة القطرية قبسا من نوره أودعه قلوب أوليائه، فإنها لن تأفل أبدا، ولا كذلك المعرفة بالله التي تأتي عن طريق النظر في الآثار، فهي تأفل بأفول الآثار، واستمع إلى صوفينا قائلين للسالك في عبارة مجازية جميلة: «أنار الظواهر بأنوار آثاره، وأنار السرائر بأنوار أوصافه، لأجل ذلك أفلت أنوار الظواهر، ولم تأفل أنوار القلوب والسرائر، ولذلك قيل:

إن شمس النهار تغرب بالليل وشمس القلوب ليس تغيب»^(٤).

وشأن ابن عطاء الله في إيمانه بقطرية المعرفة في النفس الإنسانية شأن كثير غيره من الصوفية: فالنزالي مثلا يقرر في رسالته الدنية أن المعرفة بالله مركوزة في النفوس بالقوة، كالبندر في الأرض، أو الجواهر في قعر البحر، أو في قلب المعدن^(٥)، كما يقرر في إحياء علوم الدين أن من الممكن أن يعمد السالك إلى قلبه بتطهيره ورفع طبقات الجحيب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله^(٦) بلا اكتساب، وما ذلك إلا لوجود المعرفة فيه بالقطرة.

(١) التنوير، ص ٩.

(٢) شرح الرندي على الحكم، ج ١، ص ١٠١-١٠٢؛ وانظر أيضاً لطائف المتن، ص ٢٨.

(٣) قس المرجع، ج ١، ص ١٣٤.

(٤) قس المرجع، ج ١، ص ٩٤-٩٥.

(٥) الرسالة الدنية، القاهرة ١٣٤٣ هـ، ص ٣٩-٤٠.

(٦) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٧-١٨.

ويشبه ما يذهب إليه ابن عطاء الله من أن المعرفة بالله معرفة فطرية تهيأت للصوفي في عالم القدر منذ ألسن ، وأن الصوفي يمكنه أن يستمد هذه المعرفة ، التي أودعها الله فيه والتي لا تأفل ، من ذاته ، بما ذهب إليه من قبله شاعر صوفي مصري كبير هو ابن الفارض حين ذكر أن علم الصوفي الإلهامي آت من أعماق النفس التي تستمد من ذات نفسها وتفيضه على ذات نفسها^(١) ، وأنها تحققت به قديماً في عالم آخر ، وذلك حين يقول لمريده :

وبما هي إلا النفس عند اشتغالها بمالمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغيب في شكل عالم هداها إلى فهم المعاني الغريبة
وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت بأسمائها قدما بوحى الأبوة
.....
فتم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة
تلقته منى وعنى أخذته ونقى كانت من عطائي ممدنى

٤ — أوتانا المعرفة : العقل والقلب :

ويفرق ابن عطاء الله — كغيره من الصوفية — بين أداتين للمعرفة ، هما :
العقل والقلب :

فأما العقل عنده فهو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الاستدلال ، وهو الأداة التي يستخدمها في المعرفة بالله أرباب النظر العقلي . أما القلب فهو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الشهود النوق المباشر ، وهو ليس تلك اللحانية المعروفة بهذا الاسم ، وإنما هو اللطيفة المدركة التي أودعها الله تعالى في الإنسان^(٢) ، وهو الأداة التي يؤثرها الصوفية على غيرها .

ويتصف القلب عند صوفينا بأنه موجب لا سالب^(٣) ، ولعله يعني بهذا أن

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والمح الإلهي ، ص ١٧٩ .

(٢) تاج العروس يهامش التنوير ، ص ٢٧ .

(٣) القصد المجرد ، ص ٩٣ .

القلب موصل إلى المعرفة الإيجابية اليقينية بالله ، على حين أن العقل غير موصل إلا إلى المعرفة بالله بطريق السلب ، فلا يكون لمعرفته يقين المعرفة القلبية .

ولكن كيف يتهيأ للقلب أن يتحقق بالمعرفة بالله معرفة ذوقية ؟

يجيب ابن عطاء الله على ذلك بأن القلب كلما زهد في الدنيا ، وعدم منه الهوى والحرص والأمل ، وازداد إيمانه ، تم توحيده . وإذا امتلأ القلب بالتوحيد صار — كما يقول ابن عطاء الله — عرشياً ، وتنزه عن أوصاف البشرية تماماً ، وشرفت في الملأ الأعلى صفاته ، وعلت وسمت في الملأ الأسفل معرفته ، واكتملت بنور اسم الذات بصيرته ، وتخلق بأخلاق الله ، وصارت الأسماء الحسنى وصفه ونعته ، وصار محققاً مستبصراً قانياً في شهود المذكور عن ذكره . وفي هذا القلب ورد في الحديث القدسي : « لا يسعني عرشي ولا كرسي ولا سماءي ووسعني قلب عبدي » ، ومعنى هذا الحديث أن قلب الإنسان — على حد تعبير شيخنا — لا يسع الله مساحة ولا خيالاً ولا حلولاً ولا حساً ولا حكماً ، وإنما يسعه توحيداً وإيماناً وعلماً ومعرفة وإيقاناً ومحبة وإخلاصاً ، فضلاً من الله وتخصيصاً^(١) .

وهكذا تبين مع ابن عطاء الله كيف ينزه الله عن كل ما يعلق بذهن الإنسان وخیاله من المفهومات ، كما ينفي عن الله الحلول في القلب ، أو التحيز في المكان ، ويبين أن المعرفة بالله على التحقيق هي أمر معنوي بحث يتحقق به قلب السالك متى زهد في الدنيا وقهر شهواته على اختلافها ، وأن هذا التحقيق ذاته مرده في النهاية إلى إرادة الله وفضله وتخصيصه ، لا إلى إرادة الإنسان وكسبه واختياره .

وإذا كان وصول الإنسان إلى المعرفة بواسطة تزكية القلب ، وجب على السالك للطريق أن يعمد إلى قلبه فيصفيه عما يميل إليه من المخطوط والشهوات والغفلات وما إليها ، ليشرق قلبه ، ويرحل إلى الله ، ويفهم دقائق أسرار المعرفة ، واستمع إلى ابن عطاء الله مستحثاً السالك على تزكية قلبه ليتحقق له هذا كله في عبارة بليغة قوية : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! أم كيف يرحل إلى الله

وهو مكبل بشهواته؟! أم كيف يطمع في أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته؟! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟!»^(١)

وبين صوفينا أيضاً أن شرط وصول المعرفة إلى القلب إفراغ القلب عن جميع الأغيار ، وبعبارة أخرى إفراغه عما سوى الله ، فيقول في هذا للسالك : « ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشوا بصور الآثار ، فارتحلت من حيث نزلت ، فرغ قلبك من الأغيار بلاء بالمعارف والأسرار »^(٢) .

٥ - منهج المعرفة : الاستدلال والشهود :

وعلى أساس التمييز بين أداتي العقل والقلب في المعرفة بالله ، يميز صوفينا بين منهجين أحدهما متعلق بالعقل وهو الاستدلال على وجود الله بالنظر في المصنوعات وما فيها من الدلائل على وجود الصانع وقدرته ، والآخر متعلق بالقلب وهو الشهود التي يدرك به الصوفي الذات الإلهية في حال من الفناء والنية عن عالم الحس .

ومنهج الاستدلال العقلي هو المنهج الذي ينتقل صاحبه من معنى إلى معنى ، كأن يستدل من وجود آثار الله ، وهي الكائنات ، على وجود مكونها وهو الله ، وهو المنهج الذي يوجب تصديقاً ، ويضبطه التكلمون والفلاسفة .

أما منهج الشهود النوقي ، فلا انتقال فيه بالذهن من معنى إلى معنى ، إذ هو منهج يدرك به الصوفي الحقيقة العليا ، الله ، إدراكاً ذوقياً مباشراً ، لا مدخل فيه لاستدلال العقل ، وهو المنهج المسمى أيضاً بالكشف الصوفي ، وهو منهج خاص بالصوفية وحدهم ، وهم يؤثرونه على غيره من مناهج المعرفة .

والإليه منهجي الاستدلال العقلي والشهود النوقي يشير صوفينا بقوله في الحكم : « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار »^(٣) .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٣) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٦ .

ويبين لنا شيخنا العارف^(١) أن منهج الاستدلال في المعرفة القدي يستدل فيه العارف بوجود الكائنات على وجود صانعها ، مستند إلى قوله تعالى : « قل انظروا ماذا في السموات والأرض »^(٢) ، وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت »^(٣) ، وقوله تعالى : « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر . . الآية »^(٤) ، وقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للوقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون »^(٥) . أما منهج الشهود الذي يتوصل به صاحبه إلى المعرفة بالله بالنوق المباشر — ويسميه ابن عطاء الله أحياناً بمنهج الاستدلال بالصانع على الصنعة — فستند إلى قوله تعالى : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »^(٦) ، وقوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً »^(٧) ، وقوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السماوات والأرض »^(٨) .

ومنهج الاستدلال العقلي في المعرفة بالله وإن كان ممكناً في رأى شيخنا ، إلا أن المعرفة الحاصلة به من قبيل عدم الوصول إلى الله ، لأن الله حاضر دائماً أبداً ، فتى يغيب حتى يستدل عليه ؟ ثم كيف يستدل عليه بما هو مفترق في وجوده إليه ؟ واستمع إلى ابن عطاء الله قائلاً في هذا : « شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه : المستدل به عرف الحق لأهله ، وأثبت الأمر من وجود أصله ، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه ، والافتى غاب حتى يستدل عليه ؟ ، وهتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه ؟ »^(٩) وقائلاً في عبارة أخرى من عبارات مناجاته فيها رقة وعذوبة : « إلهى كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفترق إليك ؟ أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ،

(١) انظر القصد المجرد ، ص ١٠١ .

(٢) سورة يونس ، آية ١٠١ .

(٣) سورة النازية ، آية ١٧ .

(٤) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .

(٥) سورة النازيات ، آية ٢٠ — ٢١ .

(٦) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

(٧) سورة النساء ، آية ٧٩ .

(٨) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .

(٩) شرح الرندي على المحكم ، ١٠ ، ص ٣٣ .

ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟ »^(١) .

ويعجب ابن عطاء الله أشد العجب من أن تكون الكائنات موصلة إلى الله ، فهل للكائنات وجود مع وجود الله حتى توصل إليه؟! أو هل لها من الوجود ما ليس له حتى تكون هي المظهرة له؟! . إن الكائنات إن كانت موصلة إلى المعرفة بالله عن طريق الاستدلال بها على مكنونها ، فما ذلك إلا لأن الله هو انذى ولاها رتبة التوصيل فوصلت إليه ، لا أن التوصيل لها من حيث ذاتها ، وبذلك لا يكون الوصول إلى الله إلا بفضل من الله « فما وصل إليه غير ألوهيته »^(٢) .

ولهذا فإن شيخنا السكندري يعتبر أهل الاستدلال والبرهان كالعوام بالقياس إلى أهل الشهود والعيان ، فيقول في هذا : « وإن شئت قلت هما ولايتان : ولاية دليل وبرهان ، وولاية شهود وعيان ، فولاية الدليل والبرهان لأهل الاعتبار ، وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار ، فلاهل الولاية الأولى قوله تعالى : « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »^(٣) ، ولأهل الولاية الثانية قوله سبحانه وتعالى : « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون »^(٤) ، وأرباب الدليل والبرهان عوام عند أهل الشهود والعيان ، لأن أهل الشهود والعيان قدسوا الحق في ظهوره عن أن يحتاج إلى دليل يدل عليه ، وكيف يحتاج إلى دليل من نصب الأدلة؟! وكيف يكون معرفاً به وهو المرف له ..؟! »^(٥) .

ويسمى ابن عطاء الله المعتمدين على منهج الاستدلال العقلي — إذا كانوا من الصوفية — بالسالكين ، كما يسمى المعتمدين على منهج الشهود الذوقي من الصوفية بالمجنوين ، فلتبين منه فيما يلي الفرق بين أولئك وهؤلاء :

(١) النجاة للطائفة ، بآخر شرح الرافعي على الحكم ، ص ٢٦٤ — ١١٥ .

(٢) لطائف المتن ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٢ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ٩١ .

(٥) لطائف المتن ، ص ٢٥ .

٦ - السالكون والمجنوبون :

يقسم صوفينا السكندري أهل التصوف بالقياس إلى المعرفة بالله إلى فريقين :
الفريق الأول هو فريق السالكين ، وهم الذين يستدلون بوجود آثار الله على وجود
أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته .
والفريق الثانى هو فريق المجنوبين ، وهم الذين يكشف الله لهم عن كمال ذاته كشفاً
مباشراً ، فيعرفون الله منذ البداية ، ثم يردون من معرفة الذات إلى شهود الصفات ،
ومن شهود الصفات إلى التعلق بالأسماء ، ثم من التعلق بالأسماء إلى وجود الآثار .

ويسمى ابن عطاء الله طريق السالكين فى المعرفة بالترقى ، وطريق المجنوبين
بالتدلى ، وإلى هذا الفرق بين طريق السالكين والمجنوبين يشير ابن عطاء الله فى
عبارة من عبارات الحكم بقوله : « دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود
أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته ، إذ محال أن يقوم
الوصف بنفسه . فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود
صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على
عكس هذا ، فهناك السالكين بداية المجنوبين ، وبداية السالكين نهاية المجنوبين ،
ولكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا فى الطريق : هذا فى ترقيه ، وهذا فى تدليه »^(١).

وبذا يتبين أن السالك عند ابن عطاء الله معتمد على الاستدلال العقلى ، إذ هو ينتقل
من إثبات قضية إلى إثبات أخرى حتى يتوصل إلى معرفة الله ، واستدلاله العقلى
لإستدلال صاعد ، يصعد فيه من تأمل عالم الصنعة ودلائل الإتيان فيها إلى معرفة
الصانع ، فمعرفة إذن معرفة استدلالية (Connaissance Discursive) ،

أما معرفة المجنوب ، فهي على النحو الذى تبيننا مع ابن عطاء الله معرفة ذوقية تتم
بواسطة الكشف الصوفى المباشر (Intuition Mystique) فيكشف الله للصوفى
المجنوب عن كمال ذاته ابتداءً ، ثم يرد من هذا الكشف إلى معرفته بالأسماء فالصفات

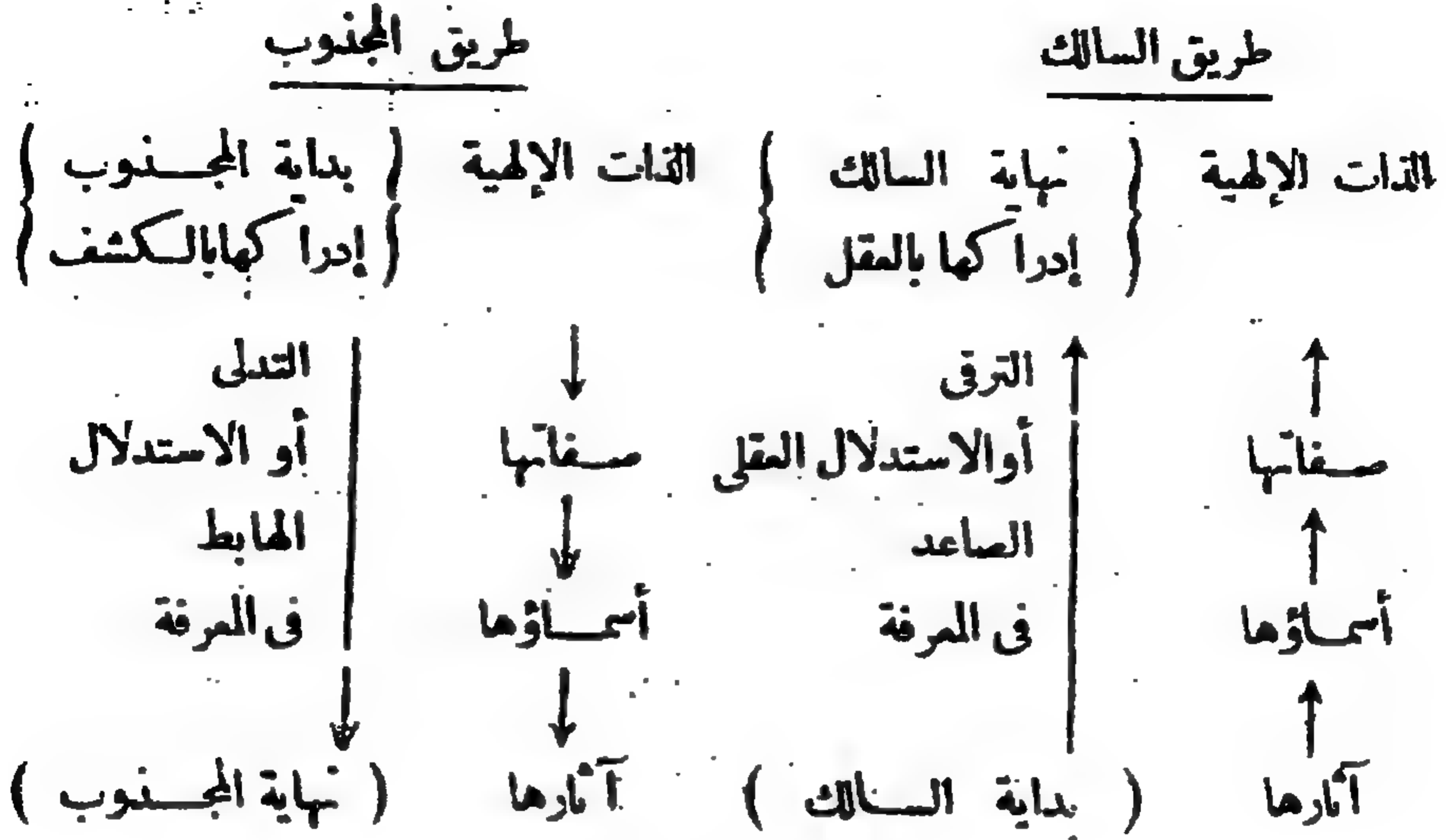
(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

فلأمار ، فيكون هناك استدلال هابط من الكشف النبوي عن ذات الله إلى إثبات وجود آثار الله أو عالم الصنعة .

هذا ، وليس شهود المجدوب لله من قبيل الحدس الحسي (Intuition Sensible) الذى يتناول الأمور المحسوسة الخارجية ، وليس أيضاً من قبيل الحدس العقلي (Intuition Rationnelle) ، كإدراك العلاقة بين معنيين إدراكاً مباشراً بنظرة واحدة ، أو سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، وليس كذلك من قبيل الحدس العقلي الميتافيزيقي (Intuition Métaphysique) الذى يتناول موضوعات غير معطاة في عالم الحس على نحو ما نجد عند ديكارت أو غيره من الفلاسفة المحدثين ، وإنما شهود المجدوب لله إدراك لا يعتمد على الحس وأدواته ، ولا على العقل وملكاتة ، فهو إدراك وجداني مباشر من نوع خاص ، يتم في حال من الغيبة عن الحس أو الفناء ، وليس من السهل وصفه وإخضاعه للدراسة العلمية التجريبية لما يتصف به من الذاتية ، ويكون البحث في إمكان أو عدم إمكان حصول المعرفة بواسطة هذا الإدراك الصوفي الذى يتحدث عنه ابن عطاء الله أو غيره من الصوفية في رأينا غير مجد مالم يكن الباحث نفسه صوفياً تهيأ له مثل هذا الإدراك^(١) .

(١) مما تجدر إليه الإشارة هنا أن فريقاً من علماء النفس الذين درسوا الدين من الناحية السيكولوجية عالجوا في بحوثهم مثل هذا النوع من الإدراك الصوفي من ناحية السيكولوجية ، وأغلبهم يميل إلى القول بعدم إمكان هذا الإدراك : لأنه ليس ثمة في رأيهم ما يبرر — من الناحية العلمية — اقتراس إدراكات غارقة ، أو مصادر للمعرفة تلو على البشر (Extra-human Sources of Knowledge) ، أو اقتراس علل عليا (Transcendant Causes) للمعرفة ، وهذه النزعة نزعة علمية وضعية ، ويصطنعها عالم النفس ليوبا (Leuba) في كتابه : (A Psychological Study of Religion) ، انظر : Thouless: An Itroduction to the Psychology of Religion, p. 261. وما عائلها أيضاً نزعة الوضعيين المنطقيين في العصر الحاضر الذين يحدسون المعرفة في دائرة الإدراك الحسي المعتبر عندهم حكماً أوحداً ليقين ، وينكرون أشد الانكار أن يكون ثمة إدراك صوفي في المعرفة . وموقف هؤلاء المنكرين غير سليم من الناحية العلمية ، وذلك لأن الإدراك الصوفي إدراك ذاتي ولا يمكن أن يكون متصفاً بالضمومية ، ولشكى بحكم الباحث على هذا النوع من الإدراك حكماً علمياً لا بد له من أن يقوم بتجريبه ، وببارة أخرى لا بد له من أن يتصوف حقاً حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الحاس . أما أن يصطنع علماء النفس أو غيرهم منهج المائلة (Analogical Method) في دراسة مثل هذه الظواهر ، فهو الخطأ عينه ، لتعذر مماثلتهم للصوفي حالته الشعورية الخاصة بمائلة حقيقية وهم ليسوا =

وفيما يلي رسم توضيحي يبين الفرق بين طريق السالك والمجنوب في المعرفة عند ابن عطاء الله :



(شكل ١)

ولما كان ابن عطاء الله يجعل المعرفة بواسطة الشهود التفوق المباشر أو العيان أكمل من المعرفة بواسطة الاستدلال العقلي أو البرهان ، ويعتبر أهل الدليل والبرهان عواما بالقياس إلى أهل الشهود والعيان ، على نحو ما تبيننا فيما سبق^(١) ، فإن هذا يعني أنه يفضل حال المجنوب على حال السالك في المعرفة بالله .

وتفضيل ابن عطاء الله لحال المجنوب على حال السالك مرتبط عندنا في الحقيقة كل الارتباط بفكرته الوجهية لمذهبه في الإيمان بإسقاط الإرادة وبالغاية الإلهية ، فكيف يكون ذلك ؟

إن ابن عطاء الله يريد أن يبين أن الوصول إلى المعرفة بالله ليس بمجاهدات السالك وأعمال طاعاته المختلفة ، لأنه لو كان كذلك لكان معطلا بإرادة الإنسان ، وليست

= صوفية ، أضف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لا يفرسون صوفية موجودين فلا ، وإنما يكتفون بتحليل ما خلقه الصوفية القفاى من الآثار الأدبية . وهنا يعني أن حراستهم لتصوف والصوفية ليست دراسة علمية تجريبية بمعنى الكلمة .

(١) انظر ص ٢٣٣ من هذا البحث .

للإنسان إرادة حقيقية إلى جانب إرادة الله ، ومن ثم يكون الوصول الى الله بمحض عناية الله . وإذا كان الوصول الى الله بمحض عناية الله فما الذي يمنع من أن يكون هناك من العباد من يختصهم الله بهذه العناية من أول الأمر فيعرفهم بذاته معرفة مباشرة دون أن يكون لهم معاناة المجاهدات ، ومقاساة الترقى في الأحوال والمقامات ، والله لا يسأل عما يفعل ؟

وبهذا يفسح صوفينا لفكرة العناية مكاناً بارزاً في مذهب الصوفي ، ويذهب الى أن المجذوب هو شخص اختصه الله بعنايته فعرفه بذاته من أول الأمر ، وطوى له الطريق إليه ، فقاته بذلك ما يكون في هذا الطريق من المشقات والمتاعب ، واستمع الى صوفينا قائلاً في هذا المعنى لمريده : « لا تظن أن المجذوب لا طريق له ، بل له طريق طوته عناية الله فسلكتها مسرعة الى الله عجلاً ، وكثيراً ما تسمع عند مراجعات المتيسين للطريق أن السالك أتم من المجذوب لأن السالك عرف الطريق وما توصل إليه ، والمجذوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المجذوب ، لا طريق له ، وليس الأمر كما زعموا ، فإن المجذوب طويت له الطريق ولم تطو عنه ، ومن طويت له الطريق لم تقته ولم تنقب عنه ، وإنما قاته متاعبها وطول أمدها . . . »^(١)

ولهذا اختص ابن عطاء الله والشاذلية الذين اقتفوا أثره من بعده باصطناع الجذب حتى صار مذهبهم في المعرفة هو شهود الحق من أول قدم ، وبعبارة أخرى شهود الحق في بداية الطريق لا في نهايته كما هو الحال عند غيرهم من الصوفية ، وبين لنا الشيخ زروق أن رتبة الجذب عند صوفينا وعند الشاذلية هي رتبة المارف على التحقيق ، ولا كذلك رتبة السالك التي يحوم حولها النزالي ومن نحائمه من الصوفية ممن يحملون المعرفة بالله نهاية الطريق الى الله لا بدايته ، وطبيعي أن يفضل الشيخ زروق — وهو من الشاذلية أيضاً — الاتجاه الأول في المعرفة ، وهو اتجاه صوفينا ، على اعتبار أنه يوافق الإيمان ، ويلائم الطبع ، ويحقق ما تهدف إليه الشريعة من تهوية اليقين والتحقيق بأعمال المتقين من أول الأمر ، فيقول في هذا في قاعدة من قواعد : « تنوع

(١) لطائف المنن ، ص ١١١ .

الفرع بتنوع أصله ، وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان ، وهو متنوع إلى نوعين : « أن تعبد الله كأنك تراه ، وإلا فإنه يراك » فالأول رتبة العارف ، والثاني رتبة من دونه ، وعلى الأول تحوم الشاذلية ومن نجا نحوهم ، وعلى الثاني يحوم الغزالي ومن نجا نحوه ، والأول (رتبة الشاذلية) أقرب لأن غرس شجرتها مشير لقصد ثمرتها ، ومبناها على الأصول التي يحصل لكل مؤمن وجودها ، فالطبائع مساعذة عليها ، والشريعة قاعة فيها ، إذ مطلوبها تقوية اليقين وتحقيقه بأعمال المتقين^(١)

ويقول ابن عباد الشاذلي أيضاً في بيان الفرق بين طريق الشاذلية والغزالي في المعرفة ، ومبيناً اختصاص الشاذلية بالجذب ما نصه : « وأما علم الأحوال والمنازلات وما يجري فيها من آداب ومعاملات ، وذلك هو الذي اختص به أهل هذا الشأن ، فللناس فيه طريقان : طريق رؤية الحق من أول قدم ، والعمل على ذلك بالأنبياء إليه ، (يقصد إلى الحق) ، وهو طريق الشاذلية ومن نجا نحوهم ، وطريق رؤية النفس وإطلاع الحق عليها والعمل على ذلك ، وهي طريق الغزالي ومن جرى مجراه ، وكل منهما مستند للحديث : أن تعبد الله كأنك تراه ، وهذا للأولين أي الشاذلية ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك وهذا للآخرين (يقصد الغزالي ومن جرى مجراه) »^(٢)

وهكذا يتبين لنا أن مذهب شيخنا السكندري في المعرفة لا يخلو من طرافة ، فهو من ناحية لا يخرج المعرفة الاستدلالية العقلية التي ينتقل فيها الذهن من معنى إلى معنى عن مجال التصوف بالكيفية ، بل يعتبرها — كما رأينا — حلالاً للسالك للطريق الصوفي غاية ما في الأمر أنها أقل كمالاً من المعرفة الشهودية التي يتحقق بها المجدوب كشفاً ، وهو بهذا لا يحقر من شأن العقل على نحو ما يحقر من شأنه كثير من الصوفية ، ومن ناحية أخرى يحمل معرفة المجدوب بالله بمحض عناية الله وإرادته التي شاعت أن يُطوى له الطريق كله من أوله إلى آخره ، وبناءً على ابن عطاء الله في نظرية المعرفة الصوفية فكرة حصول هذه المعرفة في بداية الطريق ، لا حصولها في نهايته كما يذهب إليه الغزالي وغيره من الصوفية .

(١) كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ٥٦ .

(٢) المفاخر العلية ، ص ٦١ — ٦٢ ؛ جامع الأصول للكشفاني ، ص ١٤٩ — ١٥٠ .

وبالإضافة إلى هذا يوجد موضع آخر للطرافة في مذهب ابن عطاء الله في المعرفة ، وهو تطبيقه المباشر لفكرته في إسقاط الإرادة والتدبير في مجالها ، وما يترتب على هذا التدبير من نتائج ، وهو ما سنعرض له فيما يلي :

٧ — المعرفة وإسقاط التدبير :

يقرر ابن عطاء الله — كما سبق أن رأينا — أن المعرفة بالله حاصلة للنفوس الإنسانية منذ عهد ألفت بربكم في عالم النور ، وهو يجعلها بمحض حسن تدبير الله ، فيقول لمريده : « إعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك في كل ذلك بوجود إبرازك ، قام لك بحسن التدبير يوم المقادير ، يوم ألفت بربكم ؟ قالوا : بلى . ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به معرفته ، وبجلي لك فشده ، واستنطقك وألمحك الإقرار بربوبيته فوحده . . . » (١)

وهذه المعرفة بالله عند ابن عطاء الله ليست في جوهرها شيئا آخر غير المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وذلك لأن إقرار العبد بربوبية الله في النور معناه الإقرار بإسقاط التدبير معه وعدم منازعته فيما هو من شأنه . وإقرار العبد بإسقاط التدبير مع الله هو معاقبة كانت قبل أن تكون النفس — التي هي محل الاضطراب والتدبير مع الله — في البدن ، فلما حلت النفس بالبدن وتلبست به وقع التدبير منها ، وهذا يعني أن المعرفة بالله احتجبت بحجاب البشرية الكثيف ، ومتى يصل السالك للطريق الصوفي إلى المعرفة ، ومشاهدة أبرار الملوكوت ، ووجود للواجهة والمباينة ، يتحقق بإسقاط التدبير مع الله تحققا تاما ، واستمع إلى صوفينا السكندري قائلا في هذا كله لمريده : « ولقد عاهد الله سبحانه وتعالى العباد أجمع على إسقاط التدبير معه بقوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . . . » لأن إقرارهم بأنه ربهم يستلزم إسقاط التدبير معه ، فهذه معاقبة كانت قبل أن تكون النفس التي هي محل الاضطراب المدبرة مع الله تعالى ، ولو بقي العبد على تلك الحالة الأولى التي هي كشف النطاء ووجود الحضرة لا أمكنه أن يدبر مع الله ، فلما أسدل الحجاب وقع التدبير والاضطراب ، فلاجل ذلك أهل

المعرفة بالله مشاهدون لأسرار الملكوت لا تدبر لهم مع الله»^(١).

ولهذا يوضح ابن عطاء الله للسالك الذى يريد أن يتحقق بالمعرفة بأنه لا يليق به أن يعرف الله ويوحده هناك — فى عالم النور — ثم يجمله هنا — فى هذا العالم المادى — فيدبر معه ولا يرفع حوائجه إليه ولا يتوكل^(٢) عليه ، ألم يقل الله : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » ؟^(٣) ، وأى عقد من العقود أهم من عقد إسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله ؟

أضف إلى ما تقدم ، أن ملاك المعرفة عند صوفينا هو ألا يراها السالك منسوبة إلى إرادته ، فهى غير متعلقة بأعمال مجاهداته كثرت أم قلت ، ومتى أراد الله أن يوردها عليه أوردتها عليه كيفما شاء ومتى شاء ، ولن تكون أعمال مجاهداته علة ما يورده الله عليه منها ، إذ أفعال الله تنزه عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، ومن ثم لا ينبغي أن يقف المريد مع أعمال مجاهداته فيئأس من حصول المعرفة إذا قلت أو يتوقع حصول المعرفة إذا كثرت ، وفى هذا يقول صوفينا قاصحاً مريده : « إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك ، فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك ، ألم تعلم أن التعرف هو موردك عليك والأعمال أنت مهديها إليه ، وأين ما تهديه إليه مما هو موردك عليك^(٤) ؟ » .

وبهذا كله يطبق شيخنا السكندرى فكرته فى إسقاط الإرادة والتدبير فى المعرفة ، فهو من ناحية يرى أن المعرفة بالله على التحقيق هى المعرفة بإسقاط التدبير مع الله إسقاطاً تاماً ، وهو أمر فطرى فى الإنسان تحقق به فى عالم النور منذ ألت ، ومن ناحية أخرى لا ينسب حصول المعرفة إلى أعمال المجاهدات ، كثرت أم قلت ، إيماناً منه بأن الإنسان لا إرادة له على التحقيق وبأن حصول المعرفة يكون بحض النية الإلهية ، فكم من عابد مجتهد لم يصل ، وكم من عبد اختصته العناية الإلهية فطوت له الطريق كله دون تكلف مشقة أو معاناة ترق .

(١) التور ، ص ١٢ .

(٢) قس المرجع ، ص ٤٤ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(٤) شرح الرافعى على الحكم ، ص ١١ .

الفصل السابع

شهود الأحدية في الوجود

« فما سوى الله عند أهل المعرفة لا يتصف بوجود ولا يفقد ،
إذ لا يوجد غيره معه ثبوت أحديته »
« نعمتان » خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكون منهما :
نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد .
« جعلك في العالم المتوسط بين ملك وملكوته ليعلمك جلالة
قدرك بين مخلوقاته وأنت جوهرة تنضوي عليها أصداف مكونات »
« كن بأوصاف ربوبيته متعلقا ، وبأوصاف عبوديتك متحققا
« الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى
الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه
وجود الأنوار ، وحجبت عنه شمس المعارف بسحب الآثار » .
« الأكوان ثابتة بإتباته ، وممحوة بأحدية ذاته » .
« فالناظر للكائنات غير مشاهد للحق فيها غافل ، والقاتل عنها عبد
بسلطات الشهود ذاته ، والمُشاهد للحق فيها عبد مخلص كامل » .

(١) متى يشهد الصوفي الأحدية في الوجود

(٢) كيف وجدت الموجودات

(٣) مراتب الموجودات

(٤) الصلة بين الله والإنسان

(٥) الصلة بين الله والكائنات

(٦) الأحدية

(٧) أقسام العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية

(٨) شهود الأحدية وإسقاط التدبير

(٩) مناقشة بعض تأويلات المذهب العطاوي في الأحدية وتفسير الوجود .

(١٦ — السكندري)

١ - متى يشهد الصوفي بالأحادية في الوجود :

بعد أن يتحقق الصوفي في نهاية طريقه بالمعرفة بالله ، ينتهي من هذه المعرفة إلى مذهب في تفسير الوجود ، يقوم على دعائم من الفئق الصوفي ، لا البرهان العقلي .

وهذا المذهب الذي ينتهي إليه الصوفي في تفسير الوجود هو عند صوفينا السكندري المبر عنه بشهود الأحدية ، ومؤداه أن الله هو الوجود الحقيقي باعتبار جميع مراتب الوجود وما سواه من الأكوان لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي ، وإنما وجوده ، الذي نطنه حقيقياً ، أمر متوم .

وشهود الأحدية في الوجود يكون ذوقاً وعباناً ، وهو لازم المعرفة بالله ، فيقول ابن عطاء الله مبيناً هذا : « لوعرف (الصوفي) الله تعالى أغناه وجوده عن كل موجود ، واستغنى به عن كل مفقود ، ومن قد الله لم يجد شيئاً ، ومن وجد لم يفقد شيئاً ، وكيف يفقد شيئاً من وجد الظاهر في كل شيء ؟ فما سوى الله عند أهل المعرفة لا يتصف بوجد ولا يفقد ، إذ لا يوجد غيره معه لثبوت أحديته ، ولا قد لغيره لأنه لا يفقد إلا ما وجد ، ولو انتهك حجاب الوهم لوقع البيان على قد الأعيان ، ولا شرق نور الإيقان فقل وجود الأكوان » (١) .

والعارفون في معرفتهم وفي شهودهم لأحادية الله في الوجود مستمدون في رأى شيخنا من بحار الأنبياء والرسل ، فيقول في هذا : « . . أهل المعرفة بالله تعالى مشاهدون لأحديته ، ولا يشهدون مع الله ملكاً ، فما ظنك بالأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وأهل التوحيد والمعرفة إنما عرفوا من بحارهم واقتبسوا من أنوارهم ؟ » (٢) .

ولكن يبين لنا مذهب شهود الأحدية عند صوفينا ، سنعرض في هذا الفصل بادية ذي بدء لتفسير ابن عطاء الله للوجود ، ونسوره لرأيه ، ثم لصلة الله بالإنسان وبالعالم ، ونبين كيف يشهد العارف الأحدية ، وأقسام المتأهدين لها ، ونوضح ارتباط

(١) التور ، ص ٦١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٤ .

شهود الأحدية بإسقاط التدبير ، ونختم الفصل بمناقشة بعض تأويلات المذهب المطائى
فى الأحدية وتفسير الوجود .

٢ — كيف وجدت الموجودات :

يذهب شيخنا إلى أن الله تعالى هو الذى أوجد الموجودات ، وجميع الموجودات
التي أوجدها الله خاضعة لنعمتين هما الإيجاد والإمداد .

فنعمة الإيجاد هى الفعل الذى يخرج الله به الموجود من عدمه السابق إلى وجوده
اللاحق فى هذا العالم ، أما نعمة الإمداد فهى الفعل الذى يتعلق بالموجودات بعد
إيجادها فيه ، ذلك أن كل موجود فى الوجود محتاج إلى ما يحفظ عليه دوام الوجود
والبقاء ، أو بعبارة أخرى يحتاج إلى ما يدفع عنه العدم اللاحق ، لذلك يمدد الله بانهادته
ليستمر له الوجود ، وفى هذا كله يقول ابن عطاء الله فى الحكم : « نعمتان ما خرج
موجود عنهما ، ولا بد لكل مكون منهما : « نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد » ^(١) .
ويقول أيضاً مبيناً أن وجود الله هو الذى يحفظ وجود العالم : « أمد (الله) كل
موجود بوجد عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بإمداد
بقائه » ^(٢) ، ثم يقول لمريده السالك مبيناً له أن وجوده ودوام وجوده ينحصر فضل الله
وإنعامه عليه : « أنعم عليك أولاً بالإيجاد وثانياً بتوالى الإمداد » ^(٣) .

وهكذا يتصور ضوئنا جميع الموجودات بما فيها الإنسان مستندة فى وجودها
ودوام وجودها إلى الله ، فهو وحده الذى يثبت لها رتبة الوجود بإخراجها من العدم ،
ثم بتوالى إمداده عليها ، ولولا ذلك ما وجدت وما استمر الوجود لها .

ويكاد يطابق ما يقرره ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالإيجاد والإمداد
ما قرره من بعده الفيلسوفان القرطبيان ديكارت ومالبرانش فيما يعرف بنظرية الخلق
المستمر (Création continue)

(١) شرح الرندى على الحكم ، ١٠ ، ص ٩١ .

(٢) التنوير ، ص ٥٢ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ١٠ ، ص ٩١ .

أما ديكارت ، فيرى أيضاً أن الله تعالى يحفظ على العالم وجوده ، وأن الفعل الذى أوجد الله بواسطته العالم أولاً هو الفعل الذى بواسطته يحفظ الله على العالم الوجود ثانياً ، فيقول : «.... ولكنه من اليقيني — وهذا رأى شائع بين علماء العقائد — أن الفعل الذى بواسطته يحفظه (أى يحفظ الله العالم) ، هو نفس الفعل الذى خلقه به »^(١) ، ويقول أيضاً فى أن الله هو الذى يحفظ على الإنسان وجوده : «... وليس يترتب على أننا موجودون الآن أن نكون بالضرورة موجودين فى لحظة تالية، إذا لم تستمر علة من الملل — وهى ذات العلة التى أوجدتنا — فى إيجادنا ، وهذا يعنى أن تستمر فى حفظ وجودنا ، ونحن نعلم فى يسر أنه ليس فينا قط قوة يمكننا أن نستمر بها فى الوجود أو نحافظ بها على وجودنا لحظة واحدة..... »^(٢)

فكما يرى ديكارت أن العالم محتاج لكى يبقى موجوداً إلى فعل الله المستمر بحفظ الوجود عليه ، يرى شيخنا السكندري أيضاً أن العالم محتاج بمد فعل الإيجاد إلى استمرار الوجود عليه بفعل الإمداد (دون أن يكون بين الفعلين فجوة زمانية) ، وكما يرى ديكارت أن الإنسان ليست له قوة يمكنه بها أن يستمر فى الوجود أو يحافظ بها على وجوده لحظة ما لم تتداركه علة وجوده وهى الله بإدامة الوجود عليه ، يرى شيخنا السكندري أيضاً أن الإنسان مفتقر فى وجوده إلى إتمام الله الذى يمثّل فى فعل الإمداد أو إدامة الوجود عليه .

وأما مالبرانش فتجد لديه أيضاً تفسيراً للوجود كهذا الذى رأينا عند ديكارت وابن عطاء الله ، فهو يقول : « إنه إذا كان العالم موجوداً فذلك لأن الله مستمر فى إرادة الوجود له ، وأن حفظ المخلوقات (ومنها الإنسان) ، هو — من جانب الله — ليس سوى خلقها المستمر »^(٣)

٣ — مراتب الموجودات :

والموجودات التى أوجدها الله ، وإن اشتركت فى نعمتى الإيجاد والإمداد ،

(١) Descartes : Discours de la Méthode, Cinquième Partie, ed.

Libraire Joseph Gibert, Oeuvres de Descartes, p. 47.

(٢) Descartes : Les Principes de la Philosophie, Première

Partie - 21, Oeuvres de Descartes, pp. 192-103.

(٣) Malbranche : Entretiens Métaphysiques, VII, 7. ed. Fontana,

1,150.

إلا أنها تختلف من حيث رتبة وجودها ، وقد أراد الله لها ذلك لتظهر مختلف تملقات إرادته وسعة مشيئته ، واستمع إلى صوفينا قائلين : « خلق (الله) الموجودات وتفضل عليها بالإيجاد ونعمة الإمداد ، وربما يفهم من ههنا قوله تعالى : « ورحتي وسعت كل شيء » ^(١) ، ولكن لما اشتركت الموجودات في إيجاد وإمداده ، أراد الحق تعالى أن يميز بعضها على بعض ليظهر سعة تملقات إرادته واتساع مشيئته ، فميز بعض الموجودات بالنمو كالنبات والحيوان البهيمة والآدمي ، فظهرت القدرة فيه ظهوراً أجلى من ظهورها في الموجودات الغير نامية . فلما اشتركت هذه الثلاثة في النمو أفرد الحيوان الآدمي وغير الآدمي بوجود الحياة ، فشارك الآدمي في ذلك الحيوان البهيمة ، فظهر بقدرته فيه ظهوراً أجلى من ظهوره في الناميات ، فأراد أن يميز الآدمي عنه فأعطاه العقل ، وفضله لذلك على الحيوان ، وكل به نعمته على الإنسان ... » ^(٢) .

فاختلاف مراتب الموجودات هو — في رأى ابن عطاء الله — دال على قدرة الله واتساع مشيئته وإرادته ، وكون الإنسان على رأس الموجودات ، فلأن الله وهبه العقل فصار لذلك أفضل الموجودات بإطلاق .

ولا يقف الأمر باین عطاء الله في تفضيل الإنسان عند هذا الحد ، وإنما الإنسان عنده متضمن لأسرار الوجود كله سفلية وعلوية ، وجامع لعالمى الملك والملكوت ، ففيه إذن الجانب الإلهي ، وهو لهذا جوهر الوجود بأسره ، فيقول للسالك في الحكم : « جعلك في العالم المتوسط بين ملك وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنتك جوهر تنطوى عليها أصداف مكوناته » ^(٣) .

ولما كان الإنسان متضمناً لأسرار الوجود كله وجامعاً لعالمى الملك والملكوت ، فإن الكون كله لا يسمع الإنسان إلا من حيث حقيقة الجثمانية ، أما حقيقة

(١) سورة الاعراف ، آية ٥٦ .

(٢) التبور ، ص ٢٤ — ٢٥ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ص ٢٠ ، ص ٨٦ .

الروحانية فلا يسمها شيء لأنها من أمر الله ، فيقول ابن عطاء الله للسالك : « إنما سمعت الكون من حيث جثمانيتك ، ولم يسمعك من حيث ثبوت روحانيتك »^(١) .
وبالإضافة إلى هذا وذلك فإن الله قد « جعل محل معارفه وتوحيده ومحبة وأمراره قلب الإنسان »^(٢) ، وفي هذا ما يدل على علو منزلة الإنسان بالقياس إلى جميع الموجودات .

خلاصة القول ، أن الموجودات التي أوجدها الله تميز في رأى ابن عطاء الله من حيث رتبة وجودها ، فأعلاها الإنسان بتميزه بنعمة العقل ، وبجمعه بين عالمي الملك والملكوت ، وباحتوائه على المعرفة بالله ، وبلى هذا الإنسان في مراتب الوجود الحيوان فالنبات فالجماد .

ولكن كيف يتصور صوفينا السكندري الصلة بين الله والإنسان والعالم ؟ هذا هو ما سنحاول أن نكشف عنه فيما يلي ، فنعرض تصوره لصلة الله بالإنسان أولاً ثم لصلة الله بالعالم ثانياً :

٦ - الصلة بين الله والإنسان :

يذهب ابن عطاء الله إلى أن الله قد أوجد الإنسان ليجعله أعظم مجلى لظهوره تعالى من حيث ذاته وصفاته ، وليودع فيه الأسرار العرفانية والأنوار الإلهية ، ولا كذلك سائر الموجودات فليس لها من هذه الأنوار وتلك الأسرار نصيب ، وإنما أوجدها الله ليظهر فيها بصفتي القوة والافتقار فحسب ، وإلى هذا الإشارة منه بقوله : « الله نور السموات والأرض ، نور سماوات الأرواح بمشاهدته ، ونور أرض النفوس بطاعته وخدمته ، وجمل قلوبهم (قلوب الصوفية العارفين) مجلاة لذاته وظهر صفاته . أظهرهم (أى أفراد الإنسان) ليظهر فيهم خصوصاً ، وهو الظاهر في كل شيء عموماً ، ظهر فيهم بأنواره وأسراره ، كما ظهر فيهم وفيما عداهم بقوته واقتداره .. »^(٣)

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٢) القصد المجرد ، ص ٥٥ .

(٣) لطائف المتن ، ص ١٦٥ .

وظهور الله في الإنسان ، لايعنى خلولا أو امتزاجا أو اتحادا بالمفهوم الحسى وإنما
يعنى أن الله يظهر بصفاته فحسب في الإنسان مع تمايز الله عن الإنسان تمايزا تاما ، وبهذا
ينزه صوفينا الله عن كل ما يعلق بذهن الإنسان من التصورات .

ويقول ابن عطاء الله عن تنزيه الله عن الحلول وغيره من التصورات الإنسانية :
« . . روى عن الله تعالى أنه قال (في الحديث القدسي) : لا يسعنى عرشى ولا كرسى
ولا سماءى ووسعنى قلب عبدى » ، معنى (هذا) يسمه توحيدا ، وإيمانا وعلما ومعرفة
وإيقانا ومحبة وإخلاصا ، فضلا من الله وتخصيصا ، ولا يسمه مساحة ولا خيالا ولا
حلولا ولا حسا ولا حكما » (١) .

والإنسان عند صوفينا ممكن الوجود ، فهو مستمد وجوده من الوجود المطلق ،
الله ، والله هو الواجب الوجود ، ولا يشاركه في هذه الصفة موجود ، ويسمى ابن عطاء
الله رتبة الإمكان بالاضطرار أحيانا ، فيقول : « . . فلو شهدوا (أى أفراد الإنسان)
قبضة الله الشاملة المحيطة لهموا أن اضطرارهم إلى الله دائم ، وأن الاضطرار تعطيه
حقيقة العبد ، إذ هو ممكن ، وكل ممكن مضطر إلى ممد يمدده ومدد يمدده . وكما أن الحق
سبحانه هو الغنى أبداً فالعبد مضطر إليه أبداً ، ولا يزال العبد هذا الاضطرار لافى
الدنيا ولا فى الآخرة » (٢) .

ولما كانت حقيقة الإنسان أنه ممكن ، ففاقته إلى الله فاقة ذاتية ، ولا ينبغى أن يفتر
الإنسان بأنه أعلى الكائنات بما خصصه الله به من العقل والمعرفة ، فإن هذا الغنى
عارض ، ولا يرفع ما هو عارض ماهو بالذات ، ولو كان الإنسان غنيا بذاته لاستطاع
أن يدفع عن نفسه كل ما يضاد بقاءه بما يرد عليه بمحض إرادة الله وقهره ، واستمع
إلى ابن عطاء الله قائلا فى هذا المعنى للسالك : « فافتك لك ذاتية ، وورود الأسباب
مذكرات لك بما خفى عليك منها ، والفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض » (٣) .

وإذا كان الإنسان فى حقيقته ممكن الوجود ، فكيف يدعى لنفسه وصف الربوبية؟

(١) القصد المجرد ، ص ٩٤ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٨٩ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٩١ .

إن أدبه في جميع الأحوال أن يكون بصفات عبودية متحققا ، فالعبد عبد والرب رب ، فيقول صوفينا للسالك : « كن بأوصاف ربوبيته متعلقا ، وبأوصاف عبوديتك متحققا »^(١) ، ويقول له أيضا : « منعك أن تدعى ما ليس للمخلوقين ، أفبيح لك أن تدعى وصفه وهو رب العالمين ؟! »^(٢) ، ويقول له كذلك مذكرا إياه بأن وصفه الحقيقي هو الاضطراب إلى الله : « ما طلب لك شيء مثل الاضطراب ولا أسرع بالمواهب إليك مثل الفلة والافتقار »^(٣) ، وهذه الحكم جميعا إنما تهدف إلى تنزيه الله عن مشاركة الإنسان له في صفة من صفاته مشاركة حقيقية .

وإذا كان الله منزها في ذاته وصفاته عن أن يتصف بها أحد من المخلوقين ، فهو أيضا منزّه في أفعاله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، وعنايته تعالى لا يمكن أن تكون معللة بطاعات العبد وأعماله ، لأنها سبقت هذه الأعمال وتلك الطاعات منذ الأزل ، وكيف تملأ أحكام الأزل بأعمال الإنسان الإرادية ؟ وأين كان الإنسان حين دبره الله منذ الأزل بمقتضى علم التنزه من اعتبارات الزمان ؟ وما أعمق ما يقول صوفينا في هذا المعنى للسالك : « عنايته فيك لا شيء منك . وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟! لم يكن في أزله إخلاص أعمال ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الأفضال وعظيم النوال »^(٤) .

بل أن أفعال الله تنزهه عن أن تكون لها علة من جانب الله ، فكيف يمكن القول بأن لها علة من جانب الإنسان ، فيقول صوفينا في ذلك في عبارة من عبارات مناجاته : « إلهي قدس رضاك أن تكون له علة منك ، فكيف تكون له علة مني ؟! لمت الغنى بذاتك عن أن يصل إليك النفع منك ، فكيف لا تكون غنيا عني ؟! »^(٥) . ويتنزه الله عن أن يصل إليه مخلوق بمعنى الوصول المفهوم بين القنات ، والوصول الذي يتحدث عنه السالكون من الصوفية ، إنما هو وصولهم إلى المعرفة بالله ، لا إلى

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٦ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٠ .

(٤) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٢ .

(٥) المناجاة الطائفة ، بآخر شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ١١٩ .

الاتحاد به أو إلى أن يحل الله فيهم ، أو غير ذلك من التصورات الباطلة ، وإلى هذا الإشارة بقول شيخنا للسالك : « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا عن أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء »^(١) .

ولا يقف تنزيه الله عن التوهّمات الإنسانية عند هذا الحد ، وإنما يتجاوزه شيخنا إلى تقرب الإنسان عند الله بمعناه المفهوم بين الأشياء ، وقرب الإنسان من الله عنده لا يعني أكثر من شهود الإنسان اقرب الله ذوقاً ، فيقول شيخنا لمريده : « قربك منه أن تكون مشاهداً لقربه ، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه !؟ »^(٢) .

ونخلص من كل ما سبق إلى أن ابن عطاء الله يتصور الله على أنه الموجود الواجب الوجود الذي هو علة وجود الإنسان ، وأنه ينزه الله عن جميع ما يخلمه عليه الوهم الإنساني من الاعتبارات المختلفة ، كالتحيز في مكان ، أو الحلول ، أو الوصول المفهوم بين ذوات الأشياء ، أو القرب بمعناه الحسي ، وهذا بالإضافة إلى تنزيه أفعال الله عن أن يكون لها علة من جانب الإنسان ، إيماناً منه بأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة حرة يخضع لها كل شيء في الوجود .

٥ — العذابين الله والطائفات :

الله هو الذي أوجد الكائنات بما من به عليها من نعمتي الإيجاد والإمداد ولكن لم خلق الله الكائنات ؟

يجيب ابن عطاء الله على هذا السؤال بأن الله ما أوجد الكائنات إلا ليجعلها مجالاً لظهوره بصفاته المختلفة ، ويشبهها لهذا بالمرآة التي يتجلى فيها الحق بهذه الصفات ، وهو يقول في هذا : « ... فالكائنات مرآة الصفات ... » ، فما نصبت الكائنات لترآها ، ولكن لترى فيها مولاها ، فراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها ، تراها من حيث ظهوره فيها ، ولا تراها من حيث كونيتها ، ولنا في هذا المعنى شعر :

(١) شرح الرافعي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٩ .

ما أئنت لك الموالم إلا لئراها بعين من لا يراها
فارق عنها رقى من ليس يرضى حالة دون أن يرى مولاه^(١)

ولما كان الله قد أوجد الكائنات على اختلافها ليتجلى فيها بصفاته ، ولكي
يعرفه الإنسان بهذا التجلى ، فإن ابن عطاء الله ينصح السالك بأن لا ينظر إلى
الكائنات لذاتها ، وإنما عليه بالنظر إلى الكائنات من حيث تجلى خالقها فيها ،
وهو يقول للسالك في عبارة من عبارات الحكم : « أباح لك أن تنظر ما في
المكونات ، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات ، « قل انظروا ما في
السموات »^(٢) فتح لك باب الأفهام ، ولم يقل انظروا السماوات لئلا يدلك على وجود
الأجرام »^(٣).

ويقرر ابن عطاء الله أن الكائنات على اختلافها ليس لها مرتبة الوجود الحقيقي ،
وإنما الوجود الحقيقي لله وله الأحدية فيه .

ويشبه ابن عطاء الله وجود الكائنات بوجود الظلال ، فكما أن الظل لا موجود
باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ، فكذلك
الكائنات لا موجودة باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدومة باعتبار جميع مراتب
العدم ، وظليتها لا تنسخ أحدية الله ، لأنه واحد على الحقيقة وإن تعدد بظله ، والشيء
لا يشفع إلا بمثله ، وليست الكائنات مثله ، وفي هذا كله يقول ابن عطاء الله : « . . .
وأشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل
لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم ،
وإذا ثبت ظلية الآثار (أى الكائنات) لم تنسخ أحدية المؤثر (الله) ، إذ الشيء
إنما يشفع بمثله ، ويضم إلى شكله »^(٤).

ويبين صوفينا كذلك أن وجود الكائنات وجود وهمي ، وأنه أقرب إلى العدم
منه إلى الوجود ، وذلك لأن ماله الوجود من غيره فالعدم وصفه في ذاته ، فيقول :

(١) لطائف المتن ، ص ٣٤ .

(٢) سورة يونس ، آية ١٠١ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٤) لطائف المتن ، ص ١١٤ — ١١٥ .

« الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق إنما هو الله ، وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه »^(١)

ويذهب صوفينا إلى أن الكائنات ينطوي وجودها في وجود الله ، لأن الله هو الوجود المتصف بكونه ظاهراً ، وكونه ظاهراً يقتضى ألا يتصف بالظهور معه سواء ، وهذا يعنى انطواء وجود الكائنات في وجوده ، كما أن كونه باطناً يقتضى ظهور كل شيء عنه حتى لا باطن معه ، فيظهر عنه وجود الكائنات جميعاً ، فيقول صوفينا في هذا : « أظهر كل شيء لأنه الباطن ، ويطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر »^(٢) .

ولما كان الله هو الظاهر في الوجود كله ظهوراً حقيقياً ، فليس يوجد حجاب البتة بينه وبين العالم ، وإنما الحجاب في المحجوبين فقط بمحض توهمهم لأنهم لم يخلصوا بعد عن شهودهم لأنفسهم ولسائر الأغيار العدمية ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلاً للسالك : « ما حجبك عن الله وجود موجود معه ، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه »^(٣) ويدلل السالك على عدمية الحجاب قائلاً له أيضاً : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت من النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له سائر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر شيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده »^(٤) ، وقائلاً له كذلك : « . . . من شهد ظلية الآثار لم تعلمه عن الله ، فإن ظلال الأشجار في الأنهار لا تعوق السفن عن التسيار ، ومن هنا يتبين لك أن الحجاب ليس أمراً وجودياً بينك وبين الله ، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودي للزم أن يكون أقرب إليك منه ، ولا شيء أقرب من الله ، فرجعت حقيقة الحجاب إلى توهم الحجاب . . »^(٥)

(١) لطائف المتن ، ص ١١٤

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(٥) لطائف المتن ، ص ١١٥ .

ويعجب ابن عطاء الله أيضاً من أن تكون الكائنات هي التي تحجب الله ،
وذلك لأن الله ظاهر في الكائنات ذاتها بصفاته ، فيقول : « كيف يحجب الحق
بشيء » ، والذي يحجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر ! ؟ » (١)

والله ظاهر في الكون كله ، ولولا ظهوره فيه ما اتصف الكون بالوجود ،
فيقول صوفينا : « الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى الكون
ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار ، وجبت عنه شمس
المعارف بسحب الآثار » (٢)

ومادام الله ظاهراً في الكون كله ، فما هي متعلقات هذا الظهور عند صوفينا ؟
يقول صوفينا في حكمة من حكمه مبيناً متعلقات ظهور الله في الوجود : « كيف
يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء ؟ ! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو
الذي ظهر بكل شيء ؟ ! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء ؟ !
كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الظاهر لكل شيء ؟ ! كيف يتصور أن يحجبه شيء
وهو أظهر من كل شيء ؟ ! كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء ؟ !
كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء ؟ ! كيف يتصور أن يحجبه
شيء ولولا ما كان وجود كل شيء ؟ ! » (٣)

فما المقصود بهذه العبارات عند ابن عطاء الله ؟ إن كون الله أظهر كل شيء
يعني أنه هو الذي أوجد الكائنات بإخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود بفعل
الإيجاد والإمداد ، وكونه ظاهراً بكل شيء يعني أن ظهور الله مستدل عليه بواسطة
الكائنات كما هو حال السالك الذي تبيناه من كلام ابن عطاء الله في نظرية المعرفة (٤) ،
وكونه ظاهراً في كل شيء معناه أنه المتجلى بالظهور في الكائنات من حيث
صفاته وأسمائه لا أنه فيها حلولا ، وكونه ظاهراً لكل شيء معناه أنه ظاهر للكائنات

(١) شرح الرندي على المسح ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) انظر هذا البحث ص ٢٣٤ .

بصفاته وأسمائه ، وكونه ظاهراً قبل وجود كل شيء . يعني أنه موجود أزلاً قبل وجود الكائنات ، وكونه أظهر من كل شيء . يعني أن الموجودات التي أوجدها غير متصفة معه بالظهور الحقيقي ، وكونه واحداً ليس معه شيء . يعني أن الله هو الموجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا كذلك الكائنات فوجودها عدى بالقياس إلى وجود الله ، وليس يعني أن وجود الله عين وجود العالم ، وكونه أقرب إلينا من كل شيء . فواضح لقوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من جيل أوريد »^(١) ، أما معنى قوله لولا ما كان وجود كل شيء . فيعني أنه لولا وجود الله ما ثبت للكائنات وجود ، ولهذا استدل أرباب الجنب على وجود الكائنات بوجود الله^(٢) .

هذا هو تفسيرنا لعبارات الحكمة الشيرة إلى متعلقات ظهور الله المختلفة ، والحذر كل الحذر من أن تؤخذ هذه العبارات أو غيرها بمعانيها الظاهرة فإن هذا من شأنه أن يوجد اللبس ، ويخرج العبارات عما قصد إليه صاحبها ، وسنمثل لذلك في موضع آخر من هذا الفصل حين نذكر بعض تأويلات المذهب الطائفي في تفسير الوجود ثم نقب عليها لنبين خطأها ، ونكتفي بهذه الإشارة هنا .

وخلاصة القول فيما سبق أن ابن عطاء الله يرى أن الله أوجد الكائنات في العالم ليجعلها مجالاً لظهوره ، وأن هذه الكائنات على اختلافها ليست لها مرتبة الوجود الحقيقي ، وإنما الوجود الحقيقي لله ، وأن وجود الكائنات بالقياس إلى وجود الله أشبه شيء بوجود الظل بالقياس إلى وجود صاحب الظل ، وأنه لا يوجد حجاب البتة بين الله والعالم ، وأن الحجاب أمر متوهم .

ولكن أليس ما قاله ابن عطاء الله من أن الله واحد ولا شيء معه منجهاً في نفي الأكوان وإثبات الوحدة ؟

فيما يلي سنحاول أن نحدد موقف صوفينا في شيء من الوضوح :

(١) سورة ق ، آية ١٦ .

(٢) أنظر ص ٢٣٤ وما بعدها من هذا البحث .

٦ - الزميرية :

ينتهي ابن عطاء الله من فكرته في أن الكائنات لا وجود لها على التحقيق إلى القول بالأحادية التي ينتفي معها التمدد والاثنية في الوجود :

والله عند شيخنا هو الوجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقي ، الواجب الوجود ، وكل موجود سواه مستمد منه الوجود ، وهالك فان من حيث ذاته ، والله كمال الوجود ودوامه أزلا وأبداً ، وهو باق سرمدا ، ويستحيل عليه عدم^(١) .

والله متصف بالأحادية ، وهو لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وهو منزّه عن جميع التغيرات المرضية ، وبالجملة منزّه عن جميع صفات الحادثات^(٢) .

ويذهب ابن عطاء الله أيضاً إلى أن الله أول موجود ، ولا شيء قبله في الوجود ، وبهذا سبقت أحديته جميع ماسواه^(٣) ، فكان تعالى ولا شيء معه ، فكأنه كما قال : « كنت كنزاً مخفياً ، فأردت أن أعرف ، فخلقت خلقاً ، فرفهم بي ، فرفوني »^(٤) ، وكما « كان الله ولا شيء معه ، فهو الآن على ما كان عليه »^(٥) ، والأزمة هنا ، كما يقول الرندي ، أمور وهمية لا وجود لها على التحقيق ، والمقصود أن الله لا شيء معه لثبوت أحديته .

وما دام الله متصفاً بالأحادية ، فليس للكائنات الأخرى وجود معه ، وإنما وجودها أمر متوهم ، على نحو ما بين لنا ابن عطاء الله فيما سبق .

ويلخص ابن عطاء الله مذهبه في الأحادية بقوله في حكمة من حكمه : « الأكوان ثابتة بإثباته ، وممخوة بأحادية ذاته »^(٦) .

ولكن ما هو السبيل إلى إثبات هذه الأحادية ؟

إن استخدام العقل في إثبات الأحادية في الوجود أمر ممكن ، ولكن موفينا

(١) القصد الجرد ، ص ١٧ -

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٨

(٤) نفس المرجع ، ص ٤٤

(٥) شرح الرندي على الحكم ، ص ٤٠ - ٤١

(٦) نفس المرجع ، ص ٤١

لا يؤثر ذلك وإنما يؤثر أن يكون إثبات الأحدية في حال من الشهود الذوق ، فلتبين إذن كيف يكون ذلك .

٧ — أقسام العارفين بالقياس إلى شهود الأهمية :

لا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية إلا بعد المعرفة بالله . ويقسم ابن عطاء الله العارفين بالقياس إلى شهود الأحدية إلى ثلاثة أقسام^(١) :
فهنالك عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله وقرب الله منه بشمع البصيرة أو نور العقل ، وهو العارف المعتمد على العقل والاستدلال ، وهنالك عارف يتوصل إلى شهود عدمه بالقياس إلى أحدية الله بعين بصيرته ، وهو وإن كان يعتمد على العقل والاستدلال أيضاً إلا أنه أكمل من الأول ، وهنالك عارف يتوصل إلى شهود أحدية الله في حال من الفناء عن نفسه وعن عالم الأشياء ، فلا يرى وجوده أو عدمه لاستيلاء شهود الأحدية على قلبه ، وهذا هو الصوفي المعتمد على الذوق والعيان لا على الاستدلال والبرهان ، والذي لا يشاهد مع الله سواه . وتستفاد هذه الأقسام الثلاثة للعارفين مما يقوله ابن عطاء الله في الحكم لمريده : « شمع البصيرة يشهدك قربك منك ، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده ، وحق البصيرة تشهدك وجوده لعدمك ولا وجودك »^(٢).

والصوفي العارف المتحقق بالفناء عن ذاته ، والمنظوى في شهوده لأحدية الله ، لا إشارة له^(٣) ، وكيف تكون له إشارة عن شهود تقصر اللغة والفاظها عن التعبير عنه ؟ إن هذا الشهود أمر ذوقى يستولى عليه تمام الاستيلاء فلا يتيح له الالتفات إلى الإشارة والمشير والمشير به ، فإذا تبين هذا تبين معنى عبارة ابن عطاء الله التي يقول

(١) شرح الرندى على الحكيم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٠ . ويقول الرندى شارحاً المقصود بكل من شمع البصيرة وعين البصيرة وحق البصيرة : شمع البصيرة نور القلب ، وعين البصيرة نور العلم ، وحق البصيرة نور الحق .

(٣) الإشارة الصوفية ليست الإشارة بالمعنى الحسى الظاهر ، وإنما هي التعبير الذوقى الرمزي عن علوم التوحيد والمعرفة ، يقول الرندى : الإشارة اللفظ من العبارة ، وهي كتابة وتلويح وإعلاء لا تصريح ، وهي التي يستعملها أهل هذه الطريقة فيما بينهم عند ذكرهم لأسرار التوحيد . (شرح الرندى على الحكيم ، ج ١ ، ص ٢٩) .

فيها : « ما المعارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته ، بل المعارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده »^(١) .

والصوفي لا يتحقق بشهود أحدية الله في الوجود إلا في حال الفناء عن النفس ، وبعبارة أخرى لا يتحقق بشهود الأحدية إلا إذا غاب عن نفسه ، فلا يعود يشعر بجوارحه ، أو بالعوارض الباطنة فيه ، أو بعالم الظواهر :

فيذكر لنا ابن عطاء الله أن تحقق الصوفي بشهود الأحدية يكون بواسطة الذكر باسم الله ، وهو الاسم الذي يختص به الوجود الجامع لصفات الألوهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المنفرد بالوجود الحقيقي ، وأن من لازم الذكر بهذا الاسم « استحقاق ماسوى الله حالاً ، والتعظيم لأوامر الله كشفاً ، وسقوط الأكوان شهوداً » ، والفناء في الجمع استغراقاً ، وتعلق الهمة بالله دأباً ، ومراقبة الأنفاس سرّاً ، وذكر الاسم ظاهراً وباطناً ، إلى أن يتأله الصوفي في الوله ، ومعنى ذلك أن يسترق سره في وجوده وفي حقيقة شهوده ، فلا يرى غير الله ، ولا يحس من سواه »^(٢) .

وبين لنا صوفينا كذلك أن الذكر من شأنه أن يوصل الذاكر إلى حال ينتظم له فيه شمل العالم في نطاق واحد ، فلا يعود يرى بعين قلبه في الوجود غير الواحد .

وبهذا لا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية في الوجود باستدلال منطقي أو بحث نظري ، وإنما هو يتحقق بشهود هذه الأحدية في حالة ذوقية خاصة لا يشارك فيها غيره من الناس ، ويشعر فيها بأن عالم الظواهر لا يتصف بالوجود الحقيقي لتلاشيته في وجود الله كما يتلاشى ضوء الصباح في ضوء الشمس .

وبهذا لا يثبت ابن عطاء الله إلا وجوداً واحداً ، وهو وجود الله الذي يتصف فيه بالأحدية .

وإذا كان المذهب المطبائي يبنى وجود الأكوان ، ويعبر صاحبه عن تقيده لوجودها بعبارات مختلفة مثل « سقوط الأكوان شهوداً » ، و « محو الأكوان »

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٩

(٢) انظر ص ١٦٢ من هذا البحث .

و « بطلان الأكوان » و « قد الأعيان » ، فإنه بهذا يشبه من بعض الوجوه المذهب المعروف في الفلسفة الحديثة بنفى الكون (Acosmism) ، والذي يذهب أصحابه إلى أن عالم الظواهر (The Phenomenal World) ليس إلا ظلاً عابراً للحقيقة الكامنة وراءه وهي الله الذي هو الحقيقة الأزلية الأبدية المتصفة بكال وجود .

على أن ابن عطاء الله لا ينطلق في نفيه للأكوان فيقرر أن عالم الظواهر عين موجدته أو أنه مندرج فيه ، فيكون من أصحاب وحدة الوجود (Pantheism) ، وإنما هو يؤمن بأن عالم الظواهر ينتفى عنه الوجود في حال من الفناء فحسب ، وبأنه لا يصح أن يقف الصوفي عند فئاته ، والكال في أن يعود إلى حال البقاء الذي يرى فيه الأكوان قائمة بمكوناتها ، وهو لا يحمل المعارف المتحقق بالفناء وبشهود الأحدية في حال الجمع أكمل الصوفية ، وإنما يفضل عليه المعارف المتحقق بالبقاء وبشهود الأحدية في حال الفرق :

فهناك كما يقول صوفينا عارف قان في شهوده عن الكائنات ولا يشهد مع أحدية الله شيئاً منها ، وهذا في رأيه « عبد بسطوات الشهود ذاهل »^(١) ، وأكمل منه عارف متحقق بالبقاء في شهوده ، ويشهد الكائنات مع شهوده لأحدية الله ، وبعبارة أخرى يشاهد أحدية الحق في الكائنات ذاتها ، وهذا في رأيه « عبد مخلص كامل »^(٢) .

والواقع أن ابن عطاء الله ، وسائر الصوفية المبشرين عن شهود الوحدة وأبرهم ابن الفارض ، لا يقدمون لنا دليلاً على الوحدة سوى الشهود الذوقية^(٣) التي هو عندهم أسنى من العقل واستدلالاته ، والذي يتحققون به في أحوال الفناء أو الجمع . وبذا لا يكون تفسيرهم للوجود من قبيل النظريات الميتافيزيقية بمعنى الكلمة ، وهي النظريات التي تفسر الوجود على دعائم من البرهان العقلي والتحليل

(١) لطائف المنن ، ص ٧٤

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٤

(٣) قارن : الله كتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي : المقدمة من ل ، وقارن أيضاً ص ٢٤٠ وما بعدها .

للنطق ، ومن هذه الزاوية وحدها يجب أن ينظر إلى نظرياتهم ، فهم لا يتقنون
بالمقل واستدلالاته ، ولا بالحس ومناهجته ، قدر ما يتقنون بالقلب وما يتكشف
له ثوقاً .

٨ — شهود الأهمية وإسقاط التدبير :

وأخص ما يوصف به الشاهد لأهمية الله في الوجود عند صوفينا السكندري
هو إسقاط الإرادة والتدبير :

فلما كان الشاهد لأهمية الله متحققاً بالمعرفة ، وكان العارف بالله مسقطاً لتدبيره
إسقاطاً تاماً ، ترتب عليه أن الشاهد لأهمية الله مسقط أيضاً لتدبيره إسقاطاً تاماً ،
والإلم يكن عارفاً .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن العارف الواصل للشاهد لأهمية الله لا يرى
أعماله وأحواله بنسبتها إلى إرادته ، وذلك لثبته في شهوده للأهمية عنها ، فيقول
شيخنا في هذا : « قطع السائرين له والواصلين إليه عن رؤية أعمالهم وشهود أحوالهم ،
أما السائرون فلا أنهم لم يتحققوا الصديق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلا أنه غيبهم
بشهوده عنها »^(١) .

أضف إلى ما تقدم أن العارف الشاهد لأهمية الله في الوجود قد تحققت له
المواجهة والمباينة ، وكشف عنه غطاؤه ، فصار شهوده اللاحق عين شهوده السابق في
عالم الدر منذ ألت ، « فلا جل ذلك أهل المعرفة بالله الشاهدون لأسرار الملكوت
لا تدبر لهم مع الله إذ وجود الواجهة أبي لهم ذلك ، وفسخ عزائم تدبيرهم ، وكيف
يدبر مع الله عبد هو في حضرته ومشاهد لكبرياء عظمتة »^(٢) ، « ولو بقى العبد على
تلك الحالة الأولى (من شهود أهمية الله في عالم الدر) التي هي كشف النطاء ووجود
الحضرة لما أمكنه أن يدبر مع الله »^(٣) .

وإذا تحقق الشاهدون بمواجهة الأهمية ، بمحض عناية الله وتخصيصه ، فقد

(١) شرح الرقدي على الحكم ، ص ١٠ ، ص ٥٦

(٢) التنوير ، ص ١٢

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٢

أصبحوا لله لا شيء دونه ، وعندئذ لا يكون لهم مراد مع مراد الله ، واستمع إلى ابن عطاء الله قائلا : « اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه ، والواصلون لهم أنوار المواجهة ، فالأولون للأنوار ، وهؤلاء الأنوار لهم ، لأنهم لله لا شيء دونه » ، « قل الله ثم ذرم في خوضهم يلعبون »^(١) .

خلاصة القول أن المشاهد للأحادية في الوجود مشاهد لعظمة الله ولا نفراده بالوجود الحقيقي ، فلا يكون له مع شهوده واستغراقه التام فيه استطاعة التدبير منه لنفسه .

٩ - مناقشة بعض تأويلات المذهب العطاوي في الأحادية وتفسير الوجود :

لخص ابن عطاء الله مذهبه في الأحادية في الوجود كما تبينا بقوله : « الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحادية ذاته »^(٢) ، وقد فسر شراحه كلمة الأحادية بتفسيرات مختلفة :

١ - فيفسر ابن عباد الرندي الأحادية عند صوفينا بقوله : « الأحادية مبالغة في الوحدة ، ولا تتحقق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن يكون أشد ولا أقل منها ، فمن مقتضى حقيقتها نحو الأكوان وبطلانها بحيث لا توجد ، إذ لو وجدت لم تكن أحادية ، ولكان في ذلك تعدد واثنينية »^(٣) .

فالأحادية عند ابن عطاء الله ، كما يرى الرندي ، مبالغة في الوحدة التي ينتفي معها كل تعدد أو اثنينية ، والمتحقق بها يشعر بنحو الأكوان وبطلانها بالقياس إلى وجود الله المتصف فيه بالأحادية ، وتفسير كهذا متفق تماما مع ما قصد إليه ابن عطاء الله من نفي الأكوان وإثبات وجود واحد حقيقي هو وجود الله نوقا وشهوداً .

٢ - وقد أخذ بتفسير الرندي للأحادية من بعده شارح آخر هو ابن عجيبة الحسني^(٤) .

٣ - على أن شارحاً آخر غير هذين فسر الأحادية العطاوية على أنها مذهب في

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٤ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٤) إقطاط المهم ، ج ١ ، ص ٢٠٩ .

وحدة الوجود (Pantheism) ، وفسر اصطلاح الأحدية عند ابن عطاء الله بمعناه عند مدرسة ابن عربي ، وهذا الشارح هو الشيخ عبد الله الشرقاوي :

قال الشيخ الشرقاوي يقول في تفسيره للأحدية عند ابن عطاء الله مانعه : « ... الأحدية عند العارفين هي الذات البحت ، أي الخالصة عن الظهور في المظاهر وهي الأكرمان ، والواحدية هي الذات الظاهرة في الأكوان ، فيكون للأكرمان حينئذ ثبوت باعتبار ظهور الحق فيها ، ولذا يقولون بلسان الإشارة « الأحدية بحر بلا موج ، والواحدية بحر مع موج » ، فإن الحق عندهم كالبحر ، والأكرمان كالأمواج التي يحررها ذلك البحر ، فهي ليست عينه ولا غيره ، هذا هو توحيد العارفين ، وقد كرر المصنف (يقصد ابن عطاء الله) الكلام عليه في هذا الكتاب (الحكم) ، ثم يعقب الشيخ الشرقاوي بعد هذا قائلا : « وقد أفرد (أي أفرد لا ذكره ابن عطاء الله من التوحيد) بعضهم بالتأليف وتكلم على وحدة الوجود بما لا مزيد عليه »^(١) .

ومن هذا يتبين لنا أن الشيخ الشرقاوي يعتبر المذهب الطائفي في الأحدية اليهودية مذهباً في وحدة الوجود ، ويفسر اصطلاح الأحدية بمعناه عند ابن عربي ومدرسته :

فإن عربي يفرق بين ما يسمى بالأحدية الإلهية أو أحدية العين ، وما يسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية ، ولما كان مذهبه في تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدتها^(٢) ، وبعبارة أخرى يجعل الحقيقة الوجودية واحداً من حيث الجوهر متعددة تعدداً اعتبارياً بالنسب والإضافات ، فإن الذات تسمى — إذا كانت خالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها — بأحدية العين . أما إذا كانت ظاهرة في المظاهر الأسماوية فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو بالواحدية ، واختلاف التسمية اعتباري محض ، فيقول ابن عربي : « كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتمدد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء

(١) شرح الشيخ الشرقاوي على الحكم الطائفة ، بهامشي شرح الرافعي ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) يقول ابن عربي : سلطان من خلق الأشياء وهو عينها ، (التوحيدات للشيخ) ، الظاهرة

الإلهية ، فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ، وقد كان إحدى المين من حيث ذاته كالجوهر الهولاني إحدى المين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاتها ^(١) . ويقول ابن عربي أيضاً : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة . وأحدية الله من حيث الفنى عنا وعن الأسماء أحدية المين ، وكلاهما يطلق عليه الإسم الأحد » ^(٢)

وقد أخذ بهذه التفرقة بين أحدية المين وأحدية الكثرة أصحاب الوحدة الوجودية من مدرسة ابن عربي ، فبعد الكريم الجيلي أيضاً يذهب إلى أن الأحدية لا يظهر فيها شئ من الأسماء والصفات ، فهي محض الذات الصرفة ، والواحدية — التي هي أحدية الكثرة — تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقترافها ، فكل منها فيه عين الآخر ^(٣)

ولعل عبد الرحمن الجاني خير من يشرح لنا ما يقصده أصحاب وحدة الوجود من اصطلاحى الأحدية والواحدية ، وذلك حين يقول : « وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه ، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنيثية وتعدد ثم أن للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته ، وهي اعتبارية من حيث هو هو . وهي ليست بهذا الاعتبار نعنا للواحد بل عينه ، وهي المراد عند المحققين بالأحدية الذاتية ، وفيها تنشئ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني المحدثين ، وهي إذا اعتبرت مع انقضاء جميع الاعتبارات سميت أحدية ، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية » ^(٤)

فإذا تبين الفرق عند أصحاب وحدة الوجود بين الأحدية والواحدية نمود إلى مناقشة الشيخ الشيرازي فنقول :

- (١) فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيق ، ص ٢٠٠ .
 - (٢) نفس المرجع ، ص ١٠٥ .
 - (٣) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة ١٣١٦ هـ . ٢٥ — ٢٦ .
 - (٤) عبد الرحمن الجاني ، الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مطبعة كركستان المطبعة ١٣٢٨ هـ ، مع الباب الثاني .
- التفديس للفضير الرازي ، ص ٢٦٠ .

إن الشيخ الشرقاوي غير مقتضب في اعتباره الأحدية عند ابن عطاء الله بمعناها عند أصحاب وحدة الوجود وهو الذات البحتة الخالصة عن الظهور في المظاهر الأسمائية أو الأكوان ، مفرقا بينها وبين الواحدية التي هي الذات الظاهرة في المظاهر الأسمائية أو الأكوان ، أو معتبرا الأحدية بجزء بلا موج في مقابل الواحدية التي هي بحر مع موج . وذلك في شرحه لعبارة ابن عطاء الله التي يقول فيها : « الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته » .

وإذا سائرنا الشيخ الشرقاوي في فهمه وأردنا تفسير العبارة المطائية المذكورة آنفاً في ضوء مذهب وحدة الوجود قلنا :

مبنى أن الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته أن الأكوان موجودة بتجلي الله لذاته بالتدرج من مرتبة الأحدية إلى مرتبة الواحدية . وهذه الأكوان لا وجود لها على التحقيق بالقياس إلى أحدية العين التي ليس لواحد فيها قدم . ولكنها في الوقت ذاته عين الحق غاية ما في الأمر أنها تسمى بمرتبة الواحدية باعتبار الكثرة التوهمة التي لا تغير من أمر الحقيقة الوجودية الواحدة شيئاً .

فهل تعني العبارة المطائية هذا ؟

الجواب على ذلك بالنفي ، لأن ابن عطاء الله لا يبنى بالأحدية عين الذات الخالصة عن الظهور في الأكوان كما يقول الشيخ الشرقاوي . وإنما يعني بها صفة الذات الإلهية التي لا يشاركها فيها مخلوق ، والأحدية هي صفة الله الذي هو الوجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقي ، والواجب الوجود الذي يستمد منه كل موجود وجوده بما ينعم عليه به من نعمتي الإيجاد والإمداد ، وأما ما عدا الله من الكائنات فليس عين الله ، وإنما هو ممكن مستمد الوجود من غيره ، وبهذا الاعتبار يكون القدم وصفه في نفسه ، واستمع إلى صوفينا قائلين : « الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو الله وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فأعلم أن من الوجود له من غيره ، فالعدم وصفه من نفسه » (١)

وهكذا يميز ابن عطاء الله السكندري بين نوعين من الوجود ، وجود مطلق واجب ، ووجود مقيد ممكن ، ولكي يثبت هذا إليك نصا من القصد المجرد يفرق فيه صوفينا بين وجود الله ووجود الممكنات : « الفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد (أن) المقيد لا يخلو من الصفات العرضية كالحركة والسكون والموت والحياة والجهات والحدود والاجتماع والافتراق والتغير بالأضداد ، وما لا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث مثلها ، وكل الحوادث لا بد لها من محدث يحدثها ، وهو (أى الله) ليس كمثلهما ولا يشبهها ، فلو كان مثلها وشبهها لوجب له ما يجب عليها ، ولجاز عليها يجوز عليها ، واحتاج إلى محدث ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل . والوجود المطلق (الله) وهو المنزه عن التغيرات العرضية السلبية الموصوف بالصفات الثبوتية الدائمة الأزلية ، ولو جاز عدمه لبطل قدمه . وصفاته سبحانه صفات الكمال والعز والاستغناء والجلال الذى لا يليق إلا به ، وأنه الواحد الذى لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب ، وأنه القديم الأزلى الذى لا أمد نداه ولا غاية لمنهائه ، الغنى المطلق الذى لا يتوقف على غيره . كالا يتوقف وجوده على غيره فلا يحتاج فى ذاته ، ولا فى كماله . ولا فى صفاته ، ولا فى استغنائه ، ولا فى فعله ، إلى أحد سواه . . . وهو المنفرد بالأحادية » (١) .

وبهذا يتفق عن صوفينا القول بوحدة الوجود انتفاء تاما ، فهو لا يرى الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها ، أو أن الموجودات عين موجدتها ، وإنما يقرر أن الله متميز عن الموجودات ، وأن الموجودات لما كانت ممكنة ويجوز عليها العدم كانت معدومة بالقياس إلى وجود الله الذى هو الوجود الحق .

أضف إلى هذا أن ابن عطاء الله يرى أن الموجودات قد وجدت بفعل الإيجاد والإمداد ، فهو يؤمن بالخلق من العدم (Création ex Nihilo) على حين أن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود لا يسلم بالخلق من العدم ، وإنما يفسر وجود الموجودات بما يسمى بالفيض الذى يعنى التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من (٢) الصور ، وهو يشبه مذهب الفيض الذى

(١) القصد المجرد ، ص ٢٨ — ٤٠ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيف : مقدمة كتاب فصوص الحكم لابن عربى ، ص ٢٨ .

يؤمن به أيضاً الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض الذي يرى ، كما يقول أستاذنا الدكتور حلمي ، أن الذات الإلهية أمدت العوالم المختلفة بأعدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن هذا راجع إلى استعداد الذات لإضافة الكثرة عنها ^(١) .

ومما ينبى عن المذهب العطائي أنه مذهب في الوحدة الوجودية ، قول ابن عطاء الله بالممكن في مقابل الواجب ^(٢) ، فذهب ابن عربي في وحدة الوجود يقتضى عدم القول بالممكن الذي يعنى الوجود الحادث المتغير ، والذي إذا نظر إليه من حيث هو هو كان معدوماً ، والذي يفتقر في وجوده إلى الواجب وهو الله ، وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) ، لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد لها من أن توجد بالفعل ، وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير ، وهي التي يكون وجودها ضرورياً بغيرها ، وبهذا يقول ابن عربي بمرتبين هما الضروري والممتنع ^(٣) . وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه ، لأنه إذا اعتبر العالم ممكننا ، ترتب عليه أن العالم وجد في زمان ، وأنه غير موجوده ، وكان هذا مخالفاً لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكرر تكثراً وهمياً ، واستمع إلى ابن عربي قائلاً : « ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها . » ^(٤)

ومما سبق يتبين لنا أن مذهب ابن عطاء الله في الأحدية بعيد كل البعد عن مذهب وحدة الوجود كما يفهمها ابن عربي أو غيره من فلاسفة وحدة الوجود في أوروبا ، وكما يريد أن يفهمها الشيخ الشرقاوى ، وأن الشيخ الشرقاوى لم يكن مصيباً في تفسيره لاصطلاح الأحدية عند صوفينا بمعناه عند مدرسة ابن عربي .

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٢) انظر ص ٢٤٨ ، ٢٦٤ من هذا البحث .

(٣) Dr. A. E. Affili : The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi, Cambridge 1939, pp. 9-10.

(٤) فصوص الحکم ، ص ٩٦ .

وإذا كان الشيخ الشيرازي قد تناول مذهب ابن عطاء الله في الأحمدية على أنه منقلب في وحدة الوجود ، فقد تناول باحث آخر معاصر هو المرحوم الدكتور زكي مبارك للمذهب المطائفي في تفسير الوجود على أنه مذهب في الحلول ، فلتبين كيف كان ذلك وماداه من الصحة أو الخطأ :

٤ — يقول الدكتور زكي مبارك : « ولابن عطاء الله (السكندري) كلمات تذكر بمذهب الحلول ، وهي أن يكون الله في كل شيء ، فلا تكون ذرة ولا قطرة ولا نبتة ولا نسمة إلا وهي جزء الذات الإلهية ، من ذلك قوله : « إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء لغيتهم عن الله في كل شيء ، ولو شهدوه في كل شيء لم يستوحشوا من شيء »^(١) ، وقوله : « علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه »^(٢) ، وهنئذ الكلمة الثانية صريحة في قوله بالحلول ، لأنها تفصح إقصاها بأن العالم هو الجزء البارز من الله وأنه على المؤمن أن يراه في كل موجود »^(٣) .

وما يقوله الدكتور زكي مبارك بعيد عن الصواب كل البعد ، وذلك لأنه التمس عليه الأمر ففسر الحكمتين العطائيتين المذكورتين في كلامه بما يدل عليه ظاهر ألفاظهما :

فتشهد الله في كل شيء . في الحكمة الأولى لا يعني عند صوفينا أن الله حل في الموجودات ، أو أنه حال في الإنسان على نحو ما يتخذ الحلج عن حلول اللاهوت في الناسوت ، فإن صوفينا ينفي الحلول بمختلف صورته نفيًا قاطعاً^(٤) ، ولم يكن ليخطر له على بال حين كتب حكمه ودونها أدواقه الصوفية ، ولا ينبغي أن تؤخذ الظروف الزمانية أو المكانية التي يذكرها ابن عطاء الله في حكمته هذه أو في غيرها من عباراته بمدلولها الظاهر ، وقد نبه الرندي في شرحه إلى الحذر من هذا^(٥) ، لأن الزمان والمكان تصورات إنسانية يتنزه عنها الله تنزهًا تاماً . ومعنى الحكمة فيبارى أن المبادي والزهاد

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١١٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١١ .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ج ١ ، ص ٦٤٧ — ٦٤٨ .

(٤) القلعة المجردة ، ص ٣٩ .

(٥) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٦١ .

يكونون في حال من الوحشة من جميع الأشياء لأهم يزون الله وحده ، وحالهم هذا أقل كلاً من حال الصوفي المتحقق بحال الفرق الذي فهم عن الأشياء أولاً ثم يتحقق بشهود الله متجلياً فيها بصفاته — لا حال فيها — ثانياً : أن الأشياء بحال قدرته وكاله وغناه — ومن ثم فشهود الله في الأشياء هو شهوده متجلياً فيها بصفاته المختلفة ولا يعني الحلول .

ما يذكره الدكتور زكي مبارك من أن قول ابن عطاء الله : « علم منك أنك لا تعبر عنه فأشهدك ما برز منه » يعني مراحة القول بالحلول ، لأنه يفتضح إقصاءه بأن العالم هو الجزء البارز من الله ، فهو خطأ لسببين :

١ — أما السبب الأول : فلو سلمنا بأن ابن عطاء الله يريد أن يحمل العالم جزءاً من الله البارز منه ، فإن هذا لا يعني الحلول بمعناه الإصطلاحي ، لأن الحلول إما أن يكون حلولاً سرانياً ، وهو عبارة عن « اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري حلاً والسري فيه محلاً »^(١) ، وإما أن يكون حلولاً جوارياً (نسبة إلى جواز) ، وهو « عبارة عن كون أحد الجسمين طرقاً للآخر ، كحلول الماء في الإناء »^(٢) ، وليس كون العالم جزءاً من الله يعني أن الله حال في العالم بحيث تكون الإشارة إلى الله هي الإشارة إلى العالم ، وليس كذلك كون العالم جزءاً من الله يعني أن الله حال في العالم كما يحل الماء في الإناء ، وإعجاب هو يعني شيئاً آخر غير ما فهمه الدكتور زكي مبارك ، وهو أن الله حقيقة تقبل التجزؤ .

٢ — وأما السبب الثاني : فهو مترتب على السبب الأول ، فليس معقولاً أن يضطلع ابن عطاء الله السكندري متنبهاً في الأخدية بقرده فيه أن الله هو الموجود المطلق المصنف بالوجود الحقيقي ، الواجب الوجود ، وأنه « لا يقبل التجزؤ ولا التأليف ولا

(١) تعريفات الجرجاني ، مادة (الحلول السرياني)

(٢) نفس المرجع ، مادة (الحلول الجوازي) .

التركيب»^(١)، ويتردّد الله عن جميع التصورات الإنسانية، ثم يناقض نفسه فيقول في حكمه من حكمه أن العالم جزء الله.

ثم إن هذه القضية التي يريد الدكتور زكي مبارك أن يستخلصها من الحكمة المطالّية منافية للعقل، ويمكن أن يثبت بطلانها بدليل مستمد من مفهوم الأحدية :

فالمراد من الأحدية^(٢) أن الله حقيقة مفردة منزّهة عن التراكيب، لأن كل ماهية مركبة تكون مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، ومن ثمة كل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته. ويتربّع عليه أن كل مركب فهو ممكن، وأن الإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات يكون ممكناً، وهو محال.

وإذا ثبتت الأحدية اتقى الحلول أيضاً : إذ يجب ألا يكون الله متجزئاً، لأن كل متجزئ فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون متجزئاً. وإذا لم يكن متجزئاً لم يكن في شيء من الأحياء والجمادات، ويجب أن لا يكون حلاً في شيء، لأنه مع محله لا يكون أحداً، ولا يكون محلاً لشيء، لأنه مع خاله (أي ما يحل فيه) لا يكون أحداً..

وهكذا فإن الحكمة التي يقول فيها صوفينا للمسالك : « علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه » لا يمكن أن تعني الحلول أو أن العالم جزء الله البارز منه، كما يقول المرحوم الدكتور زكي مبارك، فما معناها الحقيقي إذن ؟

معنى هذه الحكمة مرتبط بنظرية ابن عطاء الله في المعرفة، يقول ابن عطاء الله لمريد علم منك أنك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه معناه أن الإنسان لسبق شهوده لأحدية الله ومعرفة به في عالم الذر لا يصبر عن الله، فهو يحن إلى سابق شهوده ومعرفة دائماً أبداً، فلما علم الله ذلك منه، أوجد الله العالم وظهر فيه بصفات كماله

(١) القصد المجرد، ص ٣٨ - ٤٠.

(٢) قارن : نثر الدين الرازي : التفسير الكبير، ج ٨، ص ٥٣٤.

على اختلافها ، وذلك ليشاهد الانسان الله ظاهرا في الوجودات . ثم بروز العالم عنده صوفينا لا يعنى أن العالم جزء الله ، وإنما يعنى أن العالم ظاهر بإظهار الله ، فالبروز هو الظهور^(١) ، وكون العالم ظاهرا بإظهار الله يعنى — فى ضوء ما تبيناه مع صوفينا فى تفسيره لوجود الوجودات — أن العالم ظاهر بفعلين هما الایجاد والامداد ، فهو لهذا ممكن الوجود ، ويختلف فى رتبة وجوده عن رتبة موجدته ، فكيف يقال أن العالم جزء الله ، أو أن الممكن جزء الواجب ؟

خلاصة القول فيما سبق أن الدكتور زكى مبارك لم يكن مصيبا فى فهمه لمضمون الحكمتين المطائيتين اللتين أوردتهما ليثبت أن ابن عطاء الله قائل بالحلول ، لأنه فسرهما بما تقتضيه ظاهر الفاظهما لا بما يقتضيه المذهب المطائى فى الأحدية وتفسير الوجود .
والآن بعد أن تبين لنا أن المذهب المطائى مبني على مذهب أصحاب وحدة الوجود وأصحاب الحلول ابتعادا واضحا عما عساه أن يكون إذن ؟

إن المذهب المطائى مذهب فى شهود الوحدة فى الوجود فى حال من الذوق الصوفى فحسب ، إذ يفنى الصوفى عن نفسه وعن الأكوان فلا يعود يرى موجودا سوى الله فى الوجود^(٢) ، ولكن هذا الصوفى لا ينطلق فى نفيه للأكوان فيقرر أنها معدومة بإطلاق ، أو أن الأكوان يندرج وجودها فى وجود الله بحيث تصبح

(١) يقال : برز بروزا ، يعنى ظهر بعد الخفاء . القاموس المحيط للفيروزا بآدى مادة « برز » ، ويستخدم ابن عطاء الله لفظ برز فى مواضع كثيرة من حكمه ، كأن يقول مثلا : « لا تفرحك الطاعة لأنها برزت منك ، وافرح بها لأنها برزت من الله إليك » ، قل بفضل الله وبرحمته وبذلك ظيـفـرـحـوا هو خير مما يجمعون » (شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٦) . فهل معنى بروز الطاعة من الله أنها جزؤه ! ؟

(٢) تسمى هذه الحالة عند الصوفية بالفناء فى التوحيد ، وهى حالة متمشية مع السنة ويعترف بها خصوم الصوفية ، فيقول سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد عنها : « . . . إذا انتهى العبد فى السلوك إلى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى فى الوجود إلا الله ، وهذا الذى يسمونه (أى الصوفية) الفناء فى التوحيد ، وإليه الإشارة فى الحديث القدسى : « لا يزال العبد يتقرب إلى الله . . . إلخ » ، وبالجملة أنه طريق علم وعرفان وشأن وكال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج فى بنيته ونهايته » (اقتبسه الكشخاوى فى جامع الأصول ، ص ٨٠) .

الإشارة إلى الأكوان هي عين الإشارة إلى الله ، وإنما يرد الصوفي من حال الفناء عن نفسه وعن العالم إلى حال البقاء ، وبتعبير اصطلاحى آخر يرد من حال الجمع إلى حال الفرق فيشاهد الأكوان قائمة بمكوناتها وغير ناسخة لأحدثه في نفس الوقت .

وتفسير ابن عطاء الله للوجود على هذا النحو أمر يقره أشد خصوم الصوفية وأعني به ابن تيمية : فابن تيمية في إحدى رسائله يثبت — كما يثبت ابن عطاء الله — وجودين أحدهما غير الآخر ، وأحدهما محدث مخلوق ، فيكون الخالق غير المخلوق ، ويثبت ابن تيمية أنه لا يمكن جحد وجود الأعيان المعينة ، وينعى على من يغيب عن الصوفية عن شهود الأعيان كما يغيب عن شهود نفسه فيظن أن ما لم يشهده قد عدم في نفسه وفنى ، ويقع في القول بالآحاد أو الحلول ، فيقول : « .. ولكن هذه الحال تغري كثيرا من السالكين . يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره عن المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في أنفسها فنية ... ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ، ويقفى ذكره ومشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنية ، وأن نفسه فنية ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله » (١).

ولعل ابن عطاء الله قد أراد أن يبرىء نفسه عن الانطلاق من نقي الأكوان إلى إثبات الوحدة أو الحلول ، كما أراد أن يظهر توسطه بين شهود الوحدة والإقرار بالاثنية بقوله « ... والعالم النافع ... هو علم المعرفة بالله ، ولكن من استرسل بإطلاق التوحيد ولم يتقيد بظواهر الشريعة فقد قذف به في بحر الزندقة ، والشأن أن يكون بالحقيقة مؤيدا وبالشرعية مقيدا ، وكذلك المحقق فلا يكون منطلقا مع الحقيقة ، ولا واقفا مع ظاهر إسناد الشريعة ، وكان بين ذلك قواما » (٢).

والحق أن ابن عطاء الله السكندري في تعبيره عن شهود الأحدية مترن كل الأزان فلم أجعله عبارة واحدة مسرفة تمتد من قبيل الشطحات التي ترى الشيء الكثير منها عند

(١) تقي الدين بن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

(٢) تاج العروس بهامش التور ، ص ٥٤ .

غيره من الصوفية كالبسطامي والحلاج وابن عربي وعفيف الدين التلمساني ، وغير أولئك وهؤلاء ، من الصوفية . وذلك راجع إلى أن ابن عطاء الله متأثر باتجاه المدرسة الشاذلية ورئيسها الشيخ أبي الحسن الشاذلي الذي كان يؤثر الفرق على الجمع ، وكان ينصح أصحابه بالاعتدال في التمييز عن حقائق التوحيد ، على نحو ما يرويه ابن عطاء الله نفسه في لطائف المنن قائلا :

« قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه : « كان لي صاحب كثيرا ما يأتيني بالتوحيد ، قلت له : إن أردت التي لا لوم فيها فليكن الفرق على لسانك موجودا ، والجمع في باطنك مشهودا »^(١) . وهذا بالإضافة إلى أن ابن عطاء الله كان شيخا مرشدا لآداب الطريق ، ومن هذا شأنه لا بد وأن يكون من أهل الرسوخ والتمكين لا من أهل الشطحات والأحوال .

(١) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

ثبت المصادر والمراجع

(١) مصادر البحث

١ - المصادر الخطية :

- (١) أبو الصلاح الصعیدی الشاذلی : تطير الأنفاس بمناقب أبي الحسن الشاذلی وسیدی أبي العباس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ .
- (٢) أبو العباس أحمد الشهير بزروق الفاسی : أصول الطريق الشاذلية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٤٩٠ مجاميع .
- (٣) ابن عطاء الله السکندری : رسالة تکلم فيها عن قوله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا قل سلام . . » ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٨١ تصوف .
- (٤) ابن عقبة الميرغنی : تفضيل الطريقة الشاذلية على غيرها من الطرق السنية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٣٨٣ تصوف .
- (٥) عبد الرؤوف المناوی : الکواکب الدرية فی تراجم السادة الصوفية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٥٦ تاريخ .
- (٦) عبد أمين خضر : رسالة فی الطبقات ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٦٦ تاريخ .
- (٧) کتاب الطرق الصوفية : أشار بوضعه وتصنيفه السيد محمد توفیق البکری شيخ مشايخ الطرق الصوفية ، وألفه بعض الأفاضل ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٧٣٧ تاريخ .
- (٨) نور الدين الحسن علی الشاذلی : الزهرة المضية فی أسماء طرق الشاذلية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٨٢٦ تصوف .
- (٩) مؤلف مجهول : تجليات الشاذلية فی الأوقات السحرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٥٨٥ تصوف .

(١٠) إجازة بطريق الشاذلية من بعض الصوفية لتلميذ له اسمه رضوان بشير المناوى ،
نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢ مجاميع .

(١١) سلسلة الشيخ صالح أبى الصلاح الطرابلسى متصلة بأبى الحسن الشاذلى إلى
رسول الله ، ضمن مجموعة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٥٥٠ تصوف .

٢ — المصادر المطبوعة :

(١٢) أبو العباس أحمد الشهير بزروق القامى : كتاب قواعد التصوف ، مصر
١٣١٨ هـ .

(١٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

(١٤) ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب
المصرية ١٣٥٨ هـ .

(١٥) ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة ، حيدر آباد
١٣٤٨ هـ .

(١٦) ابن عباد النفزى الرندى : شرح الحكيم ، بولاق ١٢٧٨ هـ .

(١٧) ابن عجيبة الحسنى : إيقاظ الهمم فى شرح الحكيم ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

(١٨) » » » (الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية) بهامش
إيقاظ الهمم ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م .

(١٩) ابن عطاء الله السكندرى : متن الحكيم العطائية ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م ،
بآخر شرح ابن عجيبة .

(٢٠) ابن عطاء السكندرى : وصيته إلى إخوانه بالاسكندرية بآخر لطائف المنن ،
القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

(٢٢) » » » : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى
وشيخه الشاذلى أبى الحسن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢٣) ابن عطاء الله السكندري : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، بهامش التنوير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

(٢٤) ابن عطاء الله السكندري : القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م .

(٢٥) ابن عطاء الله السكندري : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، مصر ١٣٢٢ هـ .

(٢٦) » » » : عنوان التوفيق فى آداب الطريق ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٢٧) ابن عياد الشاذلى : الأذكار العلية والأسرار الشاذلية المعروف أيضاً بالمختصر ، الإسكندرية ١٢٨٨ هـ .

(٢٨) ابن عياد الشاذلى : المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ، مصر ١٢٧٣ هـ .

(٢٩) ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٣٠) أحمد بابا : نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، بهامش الديباج لابن فرحون ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٣١) بروكلمان : (كارل) : مادة : « ابن عطاء الله » ، دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) .

(٣٢) جمال الدين محمد أبى المواهب الشاذلى : قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق ، سوريا ١٣٠٩ هـ .

(٣٣) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، مطبعة المعارف التركية ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م .

(٣٤) حسن بن الحاج محمد الكوهن : جامع الكرامات العلية فى طبقات السادات الشاذلية ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

(٣٥) حسن السندوبى : أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالإسكندرية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

(٣٦) داود بن ماخللا : اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية ، مصر ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م .

(٣٧) السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، مصر ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السيوطي (جلال الدين) : حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، مصر ١٣٢١ هـ .

(٣٩) السيوطي (جلال الدين) : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .

(٤٠) السيوطي (جلال الدين) : تأييد الحقيقة العلية وتشديد الطريقة الشاذلية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٤ م .

(٤١) الشعرائي (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

(٤٢) شمس الدين بن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ، المطبعة الأميرية مصر ١٣٢٥ هـ = ١٩٥٧ م .

(٤٣) عبد الله الشرقاوي : شرح الحكم العطائية بهامش شرح الرندي ، بولاق ١٢٨٧ هـ .

(٤٤) عفيف الدين اليافعي اليميني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ، حيدر آباد ١٣٣٩ هـ .

(٤٥) علي أحمد أبو النظر الإسكندري : منهل الأنوار المحمدية بذييل درة الأسرار ، الإسكندرية ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م .

(٤٦) علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة ، بولاق ١٣٠٦ هـ .

(٤٧) علي سالم عمار : أبو الحسن الشاذلي ، القاهرة ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

(٤٨) الشيخ عمر البتنوني : السر الصفي في مناقب السلطان الحنفي ، القاهرة ١٣٠٦ هـ .

(٤٩) محمد بن أبي القاسم الحميري : درة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب سيدي

أبي الحسن الشاذلي وتلميذه أبي العباسي المرسى ، الإسكندرية ١٣٥٣ هـ .
١٩٣٥ م .

(٥٠) محمد بن محمد حسن ظافر المدني : الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية ،
الطبعة البهية العثمانية ١٣٠٢ هـ .

(٥١) محمد النشائي الحسني الشاذلي : مجموع يشتمل على مدام الاستبشار في دوام
الاستغفار ، وعلى السلسلة العلية في طريق الشاذلية ، مصر ١٣١٢ هـ .

(ب) مراجع البحث العامة

المراجع العربية :

(٥٢) أبو العلا عفيفي (الدكتور) : مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ،
وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ونقلها الدكتور عفيفي إلى
العربية ، القاهرة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م .

(٥٣) أبو العلا عفيفي (الدكتور) : تعليق على مادة « ابن عربي » بدائرة المعارف
الإسلامية ، الترجمة العربية .

(٥٤) أبو المعين النسفي : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان
١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .

(٥٥) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م .

(٥٦) ابن الأثير الجزري : النهاية في غريب الحديث والأثر ، المطبعة الخيرية
بالقاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٥٧) ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكاة الأحمدين ، بولاق ١٢٩٨ هـ .

(٥٨) ابن إلياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، بولاق ١٨٩٤ م .

(٥٩) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٦٠) : مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار النار ، القاهرة

١٣٤١ هـ — ١٣٤٩ هـ .

- (٦١) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٨٨٦ م .
- (٦٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، بولاق ١٢٩٩ .
- (٦٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ليدن ١٨٩٢ م ، وشرحا الإشارات ، ١٣٢٥ هـ .
- (٦٤) ابن سينا : النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- (٦٥) » : تفسير الصمدية ، بمجموعة جامع البدائع ، القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩١٧ م .
- (٦٦) ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ هـ .
- (٦٧) ابن عربي (محي الدين) : إصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، بآخر تعريفات الجرجاني ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- (٦٨) ابن عربي (محي الدين) : التديرات الإلهية ، طبعة نيرغ .
- (٦٩) » » : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .
- (٧٠) » » : فصوص الحكيم ، نشر الدكتور أبي الملا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- (٧١) ابن الوردي : التاريخ ، بولاق ١٢٨٥ هـ .
- (٧٢) أحمد النكمتشخانوي النقشبندی : جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- (٧٣) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
- (٧٤) الجامي (عبد الرحمن) : الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكام في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ ، مع لباب أساس التقديس للفخر الرازي .
- (٧٥) الجبرتي (عبد الرحمن) : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، بولاق ١٢٨٧ هـ .
- (٧٦) الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- (٧٧) الرازي (فخر الدين) : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٧٨) زكى مبارك (الدكتور) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، القاهرة

١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

(٧٩) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ، نشر نيكولسون ، ليدن ١٩١٤ م .

(٨٠) مركيس (يوسف إلياس) : معجم المطبوعات العربية والعربية ، مصر ١٣٤٦ هـ =

١٩٢٨ م .

(٨١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م .

(٨٢) السلى (أبو عبد الرحمن) رسالة الملامية ، نشر الدكتور أبى العلا عفيفى بآخر

اللامية والصوفية وأهل الفتوة ، بالقاهرة ١٩٤٥ م .

(٨٣) السهروردى (أبو حفص عمر البغدادى) : عوارف المعارف بهامش إحياء

علوم الدين للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

(٨٤) الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٨٥) العاملى (بهاء الدين) : رسالة فى الوحدة الوجودية ، بمجموعة الرسائل ،

مطبعة كردستان بمصر ١٣٢٨ هـ .

(٨٦) عبد الكريم الجبلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة

١٣١٦ هـ .

(٨٧) الغزالي (الإمام أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

(٨٨) » » » : الرسالة الدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

(٨٩) » » » : رسالة كيمياء السعادة ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة

كردستان بمصر ١٣٢٨ هـ .

(٩٠) القشبرى (عبد الكريم بن هوازن) الرسالة ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٩١) القلقشندى : صبح الأعشى ، المطبعة الأميرية ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م .

(٩٢) السكلاباذى (أبو بكر محمد) التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشر أربرى القاهرة

١٩٣٣ م .

- (٩٣) محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : الحياة الروحية في الإسلام، القاهرة ١٩٤٠ م
(٩٤) » » » » : ابن الفارض والحب الإلهي . القاهرة

١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م

- (٩٥) محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : تعليق على مادة « ذى النون » بدائر المعارف
الإسلامية الترجمة العربية عنوانه : « ذى النون المصري : سيرته وحياته
الروحية ومذهبه » .

- (٩٦) مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : تعليق على مادة « تصوف » بدائرة
المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

- (٩٧) المقرئ (أحمد بن علي) : البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ،
القاهرة ١٣٣٤ هـ .

- (٩٨) المقرئ (تقى الدين) : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار في مصر ١٣٢٦ هـ
(٩٩) » » : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر الدكتور محمد مصطفى
زيادة ، القاهرة ١٩٣٩ م .

- (١٠٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ م .

- (١٠١) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ، القاهرة ١٩٥٤ م .

٢ - المراجع الإنجليزية :

- (102) A. Bel : Art. : "Abu Madyan", Encyclopedia of Islam.

- (103) Arberry (A.J.) : Sufism, an account of the mystics of Islam, London 1950.

- (103) Dr. A.F. Affifi : The Mystical philosophy of Muhyid - din Ibnul 'Arabi, Cambridge 1939.

- (105) A.S. Martin : Art. "Predestination", Encyclopedia of Religion & Ethics.

- (106) Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, translated by R.A. Nicholson, Leyden 1911.

- (107) Brown (J.P.) : The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868.

- (108) Carra De Vaux : Art. "Fate (Muslim)", Encyclopedia of Religion & Ethics.

- (109) Evelyn Underhill : **Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual consciousness**, London 1949.
- (110) Huges (T.P.) : **A Dictionary of Islam**, London 1885.
- (111) James (William) : **The Varieties of Religious Experience**, New York 1935.
- (112) Lane-poole (Stanley) : **History of Egypt in the Middle Ages**, London 1901.
- (113) Macdonald (D.B.) : Art "Dhikr", **Encyclopedia of Islam**.
- (114) " " : Art. "Karama" : **Encyclopedia of Islam**.
- (115) Margoliouth (D.S.) : Art. "Shadhiliyah", **Encyclopedia of Islam**.
- (116) Montet (E) : Art. "Religious Orders", **Encyclopedia of Religion & Ethics**.
- (117) Nicholson (R.A.) : **Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge 1921.
- (118) Nicholson (R.A.) : **A Litterary History of the Arabs**, Cambridge, 1953.
- (119) Nicholson (R.A.) : Art. "Asceticism (Muslim)", **Encyclopedia of Religion & Ethics**.
- (120) Nicholson (R.A.) : Art. "Sufis", **Encyclopedia of Religion and Ethics**.
- (121) Thouless (Robert) : **An introduction to the Psychology of Religion**, Cambridge 1928.
- (122) Townsed (H.C.) : Art. "Purification (Christian)", **Encyclopedia of Religion & Ethics**.
- (123) Warren (H.C.) : **Dictionary of Psychology**, New York 1934

٣ — المراجع الفرنسية :

- (124) A. Cour : Art. "Al Shadihili", **Encyclopedie de l'Islam**
- (125) Aristote : **De l'Ame**, Traduction Par Tricot, Paris 1934.
- (126) Bastide (Roger) : **Les Problèmes de la vie Mystique**, Paris 1931.
- (127) Ben Cheneb (Mohamed) : **Etude sur Les Personnages mentionnés dans L'Idjaza du cheikh 'Abdel Qadir El Fasy**, Paris 1907.
- (128) Boutrox (Emile) **La Psychologie du Myticisme**, Conférence faite a l'Institut Psychologique International, Le 7 Fevrier 1902.
- (129) Goblol (Edmond) **Vocabulaire Philosophique**, Paris 1924.

- (130) Lalande, A. : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1947.
- (131) Leuba (James.H.) : Psychologie du Mysticisme Religieux (Traduction Française par Lucien Herr), 1925.
- (132) Massignon (Louis) : La Passion d'Al Houssain Ibn Mansour El Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam, Paris 1922.
- (133) Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits concernant l'Histoire de La Mystique En Pays de l'Islam, Paris 1929.
- (134) Massignon (Louis) : Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane, Paris 1922.
- (135) Massignon (Louis) : Art. "Tasawwuf", Encyclopedie de l'Islam.
- (136) Octave Depont & Xavier Coppolani : Les Confréries Religieuses Musulmanes, Alger 1897.

المراجع الأولية :

- (137) Brockelmann (Carl) : Geschichte der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, Suppl. Leiden 1938.
- (138) Brockelmann (Carl) : "Ibn 'Ata - Allah". Enzyklopedie Des Islam, Leiden 1927, Band II.
- (139) Wüstenfeld : Die Geschichtschreiber Der Araber.

المراجع الوسيطة :

- (140) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946.

فہم — ارس

الأعلام والفرق والطوائف

فهرس الأعلام

ابن زكري (محمد بن عبد الرحمن) : ٧٦

ابن سبعين : ٥٣

ابن سينا : ٥٤ ، ١٢٣ ، ١٨٠

ابن شاكر : ١٨ ، ٥٥ ، ٢٨٠

ابن عجيبة الحسني : ١٠ ، ٦٦ ، ٧٢ ،

٧٣ ، ٧٧ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،

١٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٧٦

ابن عربي (محي الدين) : ٤ ، ٤٦ ،

٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ،

٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،

٢٨٢ .

ابن علان الصديق : ٧٦

ابن الهادي الحنبلي : ١٠ ، ٣٠ ، ٢٧٦

ابن عياد الشاذلي : ٢٤ ، ٤٦ ، ٢٣٨ ،

٢٧٧

ابن عقبة الميرغني : ٢٧٥

ابن الفارض (عمر) : ١٣ ، ٥٢ ،

٥٥ ، ٢٢٩ ، ٢٥٨ ، ٢٦٥ ، ٢٨٢

ابن فرحون : ١٠ ، ١١ ، ١٧ ، ٢٧ ،

٣٠ ، ٣٣ ، ٢٧٧

ابن كران (عبد الطيب بن عبد الحميد) : ٧٧

ابن مغيزل الشاذلي : ٧٢

(١)

ابراهيم بن آدم : ١١٦

ابراهيم الخواص : ١١٦

ابراهيم بن النحاس : ١٨

الأبرقوهي : ١٨

ابن الأثير الجزري : ١٤ ، ٢٧٩

ابن الألوسي البغدادي : ٥٦

ابن ابراهيم بن مالك : ٧٨

ابن إلياس : ٢٧ ، ٢٧٩

ابن بري (محمد بن عبادة) : ٧٣ ، ٧٦

ابن بنت الأعز (تاج الدين) : ١٩

ابن الترجمان : ٥١

ابن تغري بردي : ١٠ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٢٧٦

ابن تيمية : ٢ ، ٢٣ ، ٣٤ ، ٥٥-٥٧ ،

٢٧٠

ابن حجر العسقلاني : ١٠ ، ١٤ ،

١٥ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٣٣ ، ٥٧ ، ٢٧٦

ابن حزم : ٨٦ ، ١٠٢

ابن الحنبلي (محمد بن ابراهيم) : ٧٥

ابن خلدون : ٢٨٠ .

ابن خلكان : ٢٨٠

ابن دقيق العيد : ٢٦ ، ٣١

أبو الملا عفيفي (الدكتور) : ١٣١ ،
 ٢٠٨ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٩ ،
 ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،
 أبو العلم يسن : ٤٧ ،
 أبو علي الدقاق : ١٤٠ ، ١٦٥ ،
 أبو علي الروذباري : ٥١ ، ١١٦ ،
 أبو علي الكاتب : ١٥ ،
 أبو عمرو بن الحاجب : ١٢ ، ٢٦ ،
 أبو القاسم الصامت : ٥١ ،
 أبو القاسم القباري : ٥٢ ،
 أبو محمد عبد الكريم بن عطاء الله :
 ١١ ، ٢٦ ،
 أبو مدين الغوث التلمساني : ٤٦ ، ٨٩ ،
 أبو المعين النسفي : ١٠١ ،
 أبو المواهب الشاذلي (صفي الدين) : ٧٥ ،
 أبو يزيد البسطامي : ٤٨ ، ١٤٠ ،
 أحمد بابا : ٢٧٧ ،
 أحمد بن حسام الدين الهندي : ٧٧ ،
 أحمد مطر : ٨٩ ،
 أربري (آرثرجون) : ٧٤ ، ٢٨٢ ،
 أرسطو : ١٢٢ ، ٢٨٣ ،
 أفلاطون : ١٢٩ ،
 إكزافيه كوپولاني : ٥٠ ، ٢٨٤ ،
 إميل بوترو : ٢٧ ، ٣٨ ، ١٣٤ ، ٢٨٣ ،
 أندرهل (إيفيلين) : ١٥٦ ، ٢١٧ ،
 ٢٨٣

ابن ناشيء : ٤٢ ،
 ابن الهمام (كمال الدين) : ٣١ ،
 ابن الوردي : ٥٥ ، ٢٨٠ ،
 أبو بكر (رضي الله عنه) : ٦٢ ،
 أبو بكر الرملي النابلسي : ٥١ ،
 أبو بكر الرقاق : ١٣ ، ٥١ ،
 أبو جعفر الحداد : ١١٦ ،
 أبو الحسن الإبياري : ١٢ ، ٢٦ ،
 أبو الحسن الأشعري : ٢٥ ، ٢٦ ، ٨٦ ،
 أبي الحسن بن بنان الجمال : ١٣ ، ٥١ ،
 أبو الحسن الدينوري الصائغ : ٥١ ،
 أبو الحسن الحواري : ١٣ ،
 أبو الحسن الصباغ : ٥١ ،
 أبو الحسن القرافي : ٢٤ ،
 أبو حفص الحداد : ١٧١ ،
 أبو الخير الأقطع : ٥١ ،
 أبو سعيد الخراز : ١١٦ ،
 أبو سليمان الداراني : ١٣ ،
 أبو الصلاح علي بن محسن الصعدي
 الشاذلي : ٢٢ ، ٢٧٥ ،
 أبو طالب المسكي : ٢٧٩ ،
 أبو الطيب الأقصرائي : ٧٥ ،
 أبو العباس أحمد بن الملق السكندري :
 ٢٤ ، ٥٠ ،
 أبو عبد الرحمن السلمي : ١٣٠ ، ١٣١ ،
 ١٦٥ ، ٢٨١

تقى الدين القشيري : ١٩	أوكتاف ديونت : ٢٨٤ ، ٥٠
التهانوي : ٢٨٠ ، ٥٧	(ب)
تونسند : ٢٨٣ ، ١٥٥	باستيد (روجيه) : ٦١ ، ١٥٦ ،
(ث)	٢٨٣ ، ٢١٧
ثولس (روبرت) : ٤٤ ، ٤٥ ، ٦١ ،	البدوي (السيد أحمد) : ٥٢ ، ٥٤
١٦٤ ، ٢٣٥ ، ٢٨٣	البراعي : ٩١
(ج)	براون : ٢٨٢
الجامي (عبد الرحمن) : ٢٦٢ ، ٢٨٠	بروكلان (كارل) : ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ،
جان دي لا كروا (القديس) : ١ ،	٦٦ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ،
٢٨٤ ، ٢١٨ - ٢١٧ ، ١٥٦ ، ٧٤	٨٥ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،
الجبرتي (عبد الرحمن) : ٧٦ ، ٧٧ ،	٢٨٤ ، ٢٧٧
٢٨٠	بشر الحافي : ١١٦
جبريل (عليه السلام) : ١٢	بل : ٢٨٢
الجرجاني : ٦٠ ، ١٠٥ ، ١٢٩ ، ٢٦٧ ،	بلاثيوس (ميغل آسين) : ١ ، ٧٤ ،
الجريري : ١٧١	٢٨٤ ، ٢١٨ ، ٢١٧
جمال الدين محمد بن أبي المواهب الشاذلي :	البناني : ٧٣
٢٧٧	البوصيري (شرف الدين محمد بن حماد) :
الجنيد (أبو القاسم) : ٤٨ ، ١١٦ ،	٥٢
١٩٤	البيوي (علي بن حجازي) : ٧٦
جوبلو (إدموند) : ٢٨٣	(ت)
الجيلي (عبد الكريم) : ٢٦٢ ، ٢٨١	تريزا (القديسة) : ٦١
(ح)	التستري (سهل بن عبد الله) : ١١٥
حاجي خليفة : ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٧٤ ،	التفتازاني (أبو الوفا الفنيمي) : ٤
٧٥ ، ٧٦ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٢٧٧	التفتازاني (سعد الدين) : ٢٧٩ ، ٢٨١

الرفاعي (أحمد) : ٥٢ ، ٦١
الرندي (ابن عباد النفري) : ١ ، ٧١ ،
٧٤ ، ١٠٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٧٩ ،
٢١٦ - ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ،
٢٧٦

(ز)

زروق (الشيخ شهاب أبو العباس
أحمد) : ٤٧ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ١٠٥ ،
٢٣٧ ، ٢٧٦
زكي مبارك (الدكتور) : ٧٣ ، ٢٦٦ ،
٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨١
الزنجشيري : ١٢

(س)

سارة بنت السبي : ٢٣
سالم المغربي : ٤٤
السبي (تاج الدين) : ١٠ ، ١٩ ، ٢٠ ،
٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٢٧٨
السبي (تقي الدين) : ٢٣ ، ٧٢
سركيس (يوسف إلياس) : ٧٧ ،
٢٨١

سفيان الثوري : ١١٦
سنوك هرجرونيه : ٧٧ ، ٧٨
السهروردي البغدادي : ٣٩ ، ١١٦ ،
١٢٩ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٤ ،
٢١٨ ، ٢٨١

الحارث المحاسبي : ١٢
الحافظ المنذري : ٥١
حبيب المعجمي : ١١٦
حسام الدين لاجين (السلطان) : ٢٨
الحسن بن علي : ١٣

حسن السندوي : ٢٧٧
الحلاج (الحسين بن منصور) : ٤٨ ،
٥٣ ، ٥٥ ، ٢٢٦ ، ٢٧١
الحمداي : ١١
الحنفي (السلطان) : ٥٠

(خ)

الخفاجي : ٤٨
الخالدي : ٤٨

(د)

داود بن باخلا : ٢٢ ، ٢٤ ، ٥٠ ، ٢٧٨
الدسوقي (ابراهيم) : ٥٢ ، ٥٤
الدمياطى (شرف الدين أبو محمد) : ١٨
ديكارت : ٢٣٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥

(ذ)

الذهبي : ٥٧
ذو النون المصري : ١٣ ، ٤٤ ،
٥٠ - ٥١ ، ١٧١ ، ٢٨٢

(ر)

رابعة العدوية : ١٨٤
رضوان بشير القناوي : ٢٧٦

صدر الدين القونوي : ٤٨ ، ٤٧ ، ٥٣

صلاح الدين الأيوبي (السلطان) : ٢٥

(ط)

الطوسي (السراج) : ٧٠ ، ١٩٤ ، ٢٨١

(ظ)

الظاهر بيبرس : ٢٥

(ع)

العالمى (بهاء الدين) : ٢٨١

عبد الله بن أبي جرة : ٣١

عبد الله بن علي المكي (الفارس) : ٧٨

عبد الرؤوف المناوى المصرى : ١٠ ،

٢١ ، ٢٣ ، ٣١

عبد الرحيم القنائى : ٥١

عبد القادر القاسى (الشيخ) : ٩١ ، ٢٨٣

عبد القاهر البغدادى : ٥٩

عبد الكريم بن محمد عربى : ٧٨

عثمان بن عفان (رضى الله عنه) : ٦٢

العدوى (الشيخ على) : ٧٣ ، ٧٧

العربى الشاذلى (الشيخ) : ٧٣

عز الدين بن عبد السلام : ٢٦ ، ٤٧

عفيف الدين التلسانى : ٥٣ ، ٥٥ ، ٢٧١

عفيف الدين اليافى البينى : ٣٢ ، ٢٧٨

علاء الدين على بن حسام الدين المتقى

الهندى : ٧٨

السهروردى المقتول : ٤٨ ، ٥٣

سيف الدين قلاوون (الملك المنصور) : ٣٠

السيوطى : ١٠ ، ١٢ ، ١٨ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٥٩ ،

٢٧٨ ، ٩١

(ش)

الشاذلى (أبو الحسن) : ٢ ، ١١ ، ٢٢ ،

٤٠ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ،

٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٥ ، ٨٣ — ٨٤

١٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٧٩

الشرقاوى (الشيخ عبد الله) : ٦٦ ،

٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ،

٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٨

الشرنوبى (الشيخ عبد المجيد) : ٧٣ ، ٧٧

شريبه (الأستاذ نور الدين) : ١٥٥

الشعرانى : ١٤ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٤٧ ، ٤٨ ،

٥٢ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٢٧٨

شمس الدين الأصهبانى : ١٩ ، ٢٠

شمس الدين الأيكى : ١٩

شمس الدين الحنفى : ٥٠

شمس الدين بن الزيات : ٣١ ، ٣٢ ، ٢٧٨

الشهرستانى : ٨٦ ، ١٠٢ ، ٢٨١

(ص)

صالح أبى الصلاح الطرابلسى (الشيخ) :

٢٧٦

(ق)

قطب الدين الشيرازى : ٢٠
قسطامونلى (حافظ أحمد ماهر) : ٧٧
القشيري : ٤٤ ، ٥٤ ، ١١٥ ، ١٤٠ ،
١٩٣ ، ٢٨١
القلقشندى : ١١ ، ٢٨١

(ك)

كاترين دى جنوا (القديسة) : ١٥٥
كارادى فو : ٢٨٢
الكلابازى (أبو بكر محمد) : ٢٨١
كمال الدين الأدفوى : ٥١
كمال الدين بن على شريف : ٧٨
الكمال بن الهمام : ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠
الكمشخانوى (النقشبندى) : ٥٣
١٢٧ ، ١٦٥ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠
كور : ٢٨٣
الكوهن (الحاج) : ٣١ ، ٨٧ ، ٩٠ ،
٢٧٧

(ل)

لاجين (السلطان) : ٨٣
لالاند (أندريه) : ١٥٥ ، ٢٨٣
الليث (الإمام) : ٣١
لويس ماسينيون : ٤٨ ، ٢٨٤
لين پول (ستافلى) : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ،
٢٨٣

علم الدين سنجر الشجاعى (الأمير) : ٣٠
على بن أبى طالب (رضى الله عنه) : ٦٢
على أبى الوفاء : ٣١
على أحمد أبو النظر السكندرى : ٢٤ ،
٢٧٨

على بن حسام الدين الهندى التقي : ٧٥
على سالم عمار : ٢٧٨
على شهاب الدين بن محمد بن سعد
الدين : ٧٨

على باشا مبارك : ٣٢ : ٢٧٤
على بن محمد النفذى : ٧٤
عمر البتنونى (الشيخ) : ٥٠ ، ٢٧٨
عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) :
١٤٨ ، ٦٢
عمرو بن العاص : ١١

(ع)

العزالى (الإمام أبو حامد) : ٢٠ ، ٣٩ ،
٤٧ ، ٤٨ ، ١٢٣ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،
١٥٦ ، ١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ ،
٢٨١ ، ٢٣٨

(ف)

الفارابى : ١٢٣
فخر الدين الدين الرازى : ٥٩ ، ١٢٨ ،
٢٦٢ ، ٢٦٨ ، ٢٨٠
الفيروزابادى : ١٤ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ، ٢٦٩

ليوبا (جيمس) : ١٦٢ ، ٢٣٥ ،

٢٨٣

(م)

مارتان : ٢٨٢

ماكدونالد : ٥٩ ، ٢٨٣

مالبرانش : ٢٤٤ ، ٢٤٥

محمد بن أبي القاسم الحميري : ٢٤ ،

٢٧٨

محمد أمين خضر (الشيخ) : ٧٥

٢٧٥

محمد بن حيت (الشيخ) : ٨٣

محمد توفيق البكري (السيد) : ٢٨٥

محمد حياة السندی المدني : ٧٦

محمد الخطيب الوزيري : ٧٧

محمد رمزي (الأستاذ) : ٣١

محمد بن سيد الناس : ٣١

محمد بن شنب : ٦٤ ، ٨٥ ، ٩١ ،

٢٨٣

محمد بن الكريم بن عطاء الله : ١١

محمد بن علي البازنباري : ٢٠

محمد بن محمد حسن ظافر المدني : ٢٧٩

محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : ١٣ ،

٥١ ، ٥٢ ، ٢٢٩ ، ٢٥٨ ، ٢٦٥

٢٨٢

محمد التشابي الحسني الشاذلي : ٢٧٩ ، ٨٠

محمد وفا : ٥٠

محي الدين المغربي (القاضي) : ٣٢

المحي المازوني : ١٨

المدابني (الشيخ حسن) : ٧٣ ، ٧٦

المرسي (أبو العباس) : ٢ ، ١١ ، ١٢

١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ،

٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ،

٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ،

٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٦٥ ،

٨٣ - ٨٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٩

مرجليوث : ٢٨٣

مصطفى عبد الرزاق (الأستاذ الأكبر)

٢٨٢

المعز أيبك التركماني : ٢٧

المقريزي : ١١ ، ١٥ ، ٢٥ ، ٣٠ ،

٢٨٢

المنذري : ١٩

مونتق : ٥٠ ، ٢٨٣

(ن)

ناصر الدين بن المنير : ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ،

٢٦ ، ٢٧

النسفي (أبو المعين) : ١٠١ ، ٢٧٩

نصير الدين الطوسي : ٢٠

نور الدين الشاذلي : ٢٧٥

نور الدين البيني : ٧٧

وستنفيلا : ٢٨٤	نيكولسون : ٧٠ ، ١١٥ ، ٢٠٨
وليم جيمس : ٦٢ ، ٢٨٣	٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣
(ى)	(ه)
ياقوت العرشي : ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢	المجوزي : ٢٨٢
يوسف (عليه السلام) : ١٢٤	هورتن : ٢٠٨
يوسف بن الحسين : ٤٤	هيوج : ٢٨٣
يوسف كرم (الأستاذ) : ٢٨٢	(و)
يوسف مراد (الدكتور) : ١٣٣ ،	وارن : ٦٠ ، ٢٨٧
٢٨٨	الواسطي (أبو الفتح) : ٥٢ ، ٥٤

فهرس الفرق والطوائف

(خ)	(١)
الخرازية (الطريقة) : ٥٠	الأحمدية (الطريقة) : ٥٢
(د)	الإدرسية (الطريقة) : ٤٩
المرقاوية (الطريقة) : ٥٠	الإسماعيلية : ٥٤ ، ٢٥
(ر)	الأشعرية : ٥٩ ، ٥٤ ، ٢٦ ، ٢٥
الرفاعية (الطريقة) : ٥٢	الأكبرية (الطريقة) : ٥٣
(ز)	الإمامية : ٥٤ ، ٢٥
الزروقية (الطريقة) : ٥٠	أهل السنة : ١٠١ ، ٥٩ ، ٥٤ ، ٢٥
الزيانية (الطريقة) : ٥٠	١٠٢ ، ١٥٢ ، ١٠٤ ، ١٨٢
(س)	(ب)
السنوسية (الطريقة) : ٥٠	البرهامية (الطريقة) : ٥٢
(ش)	(ج)
الشاذلية (الطريقة) : ١٦ ، ١١ ، ١	الجداميون : ١١ ، ١٠
٥٠-٤٦ ، ٤٠ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٢٣ ، ١٧	الجزولية الشاذلية (الطريقة) : ٥٠
٥٢-٥٥ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٠ ، ٨٣	الجوهريّة الشاذلية (الطريقة) : ٤٩
٨٤ ، ١٥٦ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٧٥	(ح)
٢٧٦ ، ٢٧٩	الحامدية الشاذلية (الطريقة) : ٤٩
الشافعية : ٢٦ ، ٢٥	الحبيبية (الطريقة) : ٥٠
الشيخية (الطريقة) : ٥٠	الحنبلية : ٢٦
الشيعة : ٥٤ ، ٢٥	الحنصلية (الطريقة) : ٥٠
	الحنفية : ٢٦

المدنية (الطريقة) : ٤٩
المرغنية (الطريقة) : ٤٩
المعتزلة : ١٠٢ ، ١٠٣
الملاطية : ١٣٩ ، ١٣١ ، ٢٨١
(ن)
الناصرية (الطريقة) : ٥٠
(و)
الوقائية (الطريقة) : ٤٩
الوضعية المنطقية : ٢٣٥
(ى)
اليوسفية (الطريقة) : ٥٠

(ط)
الطرق الصوفية : ٥٠ - ٥٥
(ع)
العفيفية (الطريقة) : ٤٩
(ق)
القاسمية (الطريقة) : ٤٩
القنائية (الطريقة) : ٥١
(ك)
الكارمليتانية (المدرسة) : ١ ، ٢١٧
(م)
المالكية : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٣

تصويبات

على الرغم من الاجتهاد في التصحيح وقعت بعض أخطاء مطبعية نرجو من القارئ الكريم أن يصححها على الوجه الآتي :

ص	ص	الخطأ	الصواب	ص	ص	الخطأ	الصواب
ج	١٩	ويقتينا	ويقتينا	١٥٠	٦	الغزلة أو الخلوة	الغزلة والخلوة
ط	٨	بالقياس	بالقياس	١٦٣	٢	Péhnomenal	Phénoménal
١	١٣	فيرجع	فيرجع	١٧٢	٢٣	ثمة سؤال يعرض	ثمة سؤال يعرض
٢٢	١٥	برى	برى	٢٠٠	١٢	للصابرين	للصابر
٢٧	١٣	أليك	أليك	٢٠٥	٢٠	على	وعلى
٣٩	٩	السهروردي	السهروردي	٢٢٠	٢٠	بالبقاء	وبالبقاء
٤٠	١٠	(٢) حياة	(٣) حياته	٢٢٠	٢٠	السلوك	السلوك
٤٨	٦	السهروردي	السهروردي	٢٣٢	٧	وصوفنا	وصوفينا
٦٢	١٠	المتناقبين	المتناقبين	٢٥٠	٥	قرب	قرب
٦٥	٤	والعرض	والعرض	٢٥٨	١٨	وأبررم	وأبرزم
٩٣	٦	اصوليا	اصوليا	٢٦٥	١٨	ممكنا	ممكنا
١٠٥	١٦	(٢)	(٣)	٢٧٧	١٢	الدياج	الدياج
١٠٦	١٠	وفوق	وفوق	٢٨٢	٤	بدائر	بدائرة
١٠٩	٢٠	إليه	عليه	٢٩٣	١٩	محمد بن الكريم	محمد بن عبدالكريم
١٣١	٨	١٦	٦				

استدراكات

ص	ص	أضف : لا ، بعد : طالب علم
١٧	١١	
٦٢	١	ضع رقم (١) فوق : الصوفية ، وضع (٢) فوق آخر النص واحذف رقم (٢) من فوق : الناس .
٧٢	١١	إحذف : صفه
١٠٣	٤	هامش ٤ ص ١٠٨ ، بدلا من : ص ٩
١٣٢	٩	إحذف : والفرية

هذا الكتاب

« وصل ابن عطاء الله السكندري إلى منزلة عالية في التصوف لم يدركها إلا القليل .
وابن عطاء الله السكندري المولد ، المصرى الوطن ، العربى الأصل ، الصوفى المشهور
(٦٥٨ هـ — ٧٠٩ هـ) ، من أشهر أعلام التصوف فى تاريخ مصر الثقافى والروحى ،
وأشهر حملة أعلام المذهب الشاذلى الصوفى .

« وكان مذهب ابن عطاء الله ، مع أهميته فى تاريخ مصر الصوفى والروحى والفكرى ،
مجهولا أو شبه مجهول حتى نهض الباحث المشهور فى دوائر الجامعات والاستشراق ،
أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، فكتب رسالة ضخمة عن ابن عطاء الله وفلسفته الصوفية تعد
من أروع ما كتب من الدراسات العلمية الحديثة وخاصة فى التصوف .

وقد درس التفتازانى عصر ابن عطاء الله وتوحياته وتصوفه ومؤلفاته ومذهبه فى التصوف ،
وعرض آراءه فى النفس الإنسانية وآداب السلوك والمقامات والأحوال والمعرفة الصوفية ،
وشرح منزلته فى التصوف المصرى ، كل ذلك فى استيعاب وفطنة ، ومنهجية فى البحث
وعناية بالمرجع ، ودقة فى الاستنباط ، وجمع لشتى أطراف الموضوع وجوانبه
المتعددة إلخ »

من كتاب للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى الأستاذ بكلية اللغة العربية بالجامعة
الأزهرية ، عنوانه : « التراث الروحى للتصوف الإسلامى فى مصر » ، القاهرة ١٩٥٧ ،
ص ٩٠ — ٩١ .

ويسر مكتبة القاهرة الحديثة أن تقدم هذا البحث القيم إلى المكتبة العربية مساهمة
منها فيما تنشره من روائع الفكر الإسلامى .

مكتبة القاهرة الحديثة

